This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

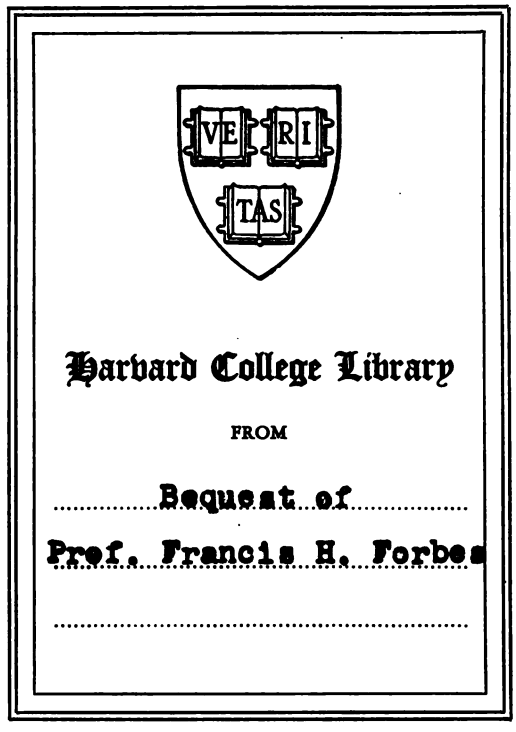
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Gp
83
156

p 83.156


VE
RI
TAS
Harvard College Library
FROM
Bequest of
Prof. Francis H. Forbes

Platons

Philosophie

im Abriß

ihrer

genetischen Entwicklung

von

Carl Beck,
Reallehrer zu Reutlingen.

Stuttgart.
Carl Mäcken, Verlagsbuchhandlung.
1853.

In demſelben Verlage erſchien zugleich:

Der Urſprung

und

die Kompoſition

der

ſynoptiſchen Evangelien.

Von

Dr. Karl Reinhold Köſtlin,
Privatdocent an der Univerſität Tübingen.

gr. 8. geheftet 2 Thlr. oder 3 fl. 30 kr.

Platons

Philoſophie

im Abriß

ihrer

genetiſchen Entwicklung

von

Carl Beck,
Archidiakonus zu Reutlingen.

Stuttgart.
Carl Mäcken, Verlagsbuchhandlung.
1853.

Gp 83.156

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY
SEP 12 1958

Vorwort.

Gar wohl weiß ich, wie unter der Ungunst der Zeit das ganze Gebiet des idealen Lebens zu leiden hat und wie unter den politischen und socialen Kämpfen der Gegenwart sammt der lethargischen Ruhe des Augenblicks der stille unbefangene Sinn für reine Wissenschaft in Gefahr ist zu verkümmern; auch kann ich mir nicht verbergen, daß in den Tagen, wo über die „Männer der Doctrin“ und über die „Professorenweisheit“ allseitig so viele Anfechtungen ergangen sind, Platon mit seiner Forderung, die Philosophen sollen Herrscher sein im Staate, wo nicht wie ein Trunkener, so doch gewiß wie ein Träumender erscheinen mag, so wie daß er von den Leuten, welche auf dem Markte des Lebens das große Wort führen, kaum anders als wie Diogenes mit der Laterne am hellen Tage sich wird aufgenommen sehen dürfen. Doch wage ich es, in seinen Hauptwerken ein Bild seiner Person vorzuführen und wäre es auf die Gefahr, daß ich ihm gerade des Diogenes Wort in den Mund legen müßte: „ich suche Menschen“.

Menschen gibt es ja doch wohl auch wieder in unserer Zeit, die nach den Tagen der Parteiungen sich besinnen, daß sie Menschen sind, die gleich den großen Männern des Alterthums erst ermüdet, dann vielleicht angeeckelt von der öffentlichen Thätigkeit sich in die Stille der Einsamkeit zurückzuziehen lieben,

und zur Muße die Muse gesellen; Männer, die zurückgestoßen von dem verworrenen oder getrübten Strome der Zeitbewegung sich gerne noch retten zum klaren Krystall des Ilyssus, die sich, um auszuruhen von der Schwülhitze der Tagesnöthen, mit jenen zwei Wanderern des Phaidros gerne lagern unter dem Schatten der Platane, um alsbald das Tageswerk wieder aufzunehmen. Selten sind sie geworden, doch nicht ausgestorben die Männer, die auch nach den Banketten und nächtlichen Gelagen die Besonnenheit bewahren, die gleich dem Sokrates im Gastmahl offenen Sinn hat für die höheren geistigen Interessen der Kunst und Wissenschaft, und zugleich dem gewohnten Geleise des Berufs nicht untreu wird. Ja Manchem ist wohl auch, seitdem die Wogen niedriger gehen, die philosophische Ruhe der Betrachtung wiedergekehrt und damit Sehnsucht und Bedürfniß, in der Geschichte Lehre oder Trost zu suchen und von den zerrissenen Gestalten der Gegenwart zurückzugreifen zu den ewigen Wahrheiten der Gedanken.

Hat für solche Studien das Leben des Alterthums mit seinen einfachen, klaren Verhältnissen ein besonderes Interesse: Platon in seiner schlichten Einfalt stellt uns hinein in eine Zeit, die nach dem innern Cultur-Zustand so viele Berührungen mit der unsrigen bietet. Gewährt in den Augenblicken der Erholung das Gebiet und Gewand der Dichtung einen eigenthümlichen Reiz, wie viel Sinniges hat Platon in der poetischen Form seiner Mythen, — um nur Eines zu nennen, im Phaidros — niedergelegt?

Doch! der platonische Philosoph ist nicht blos dazu da, um sich unbefriedigt von der Welt zurückzuziehen und „an den Himmel hinaufzugähnen", sondern um nach den Ideen, die er im Himmel geschaut, auch die Erde und ihre Verhältnisse abzumessen. Er kennt keine unnütze Speculation müßiger Köpfe, sondern, wenn es ihn auch sauer ankommt, er nimmt doch die Last des Tages auf sich. Und so finden wir in Platons

Schriften, wie in einer Fundgrube, eine Anregung und Anleitung zu den praktischen Fragen, welche die Gegenwart bewegen.

Der Apostel der Fleisches-Emancipation träume sich nur nicht, eine funkelnagelneue Weisheit entdeckt zu haben, er hat an Kallikles im Gorgias [1]) einen Vorgänger. Das religiöse Gemüth, tief betrübt über das moderne Heidenthum in unsrer Mitte, mag sich aufrichten an dem vielen „Christlichen des Platonismus", sowohl in so vielen einzelnen Anklängen [2]), als in den reichen Harmonieen der Mythen über Gericht und Vergeltung, im Gorgias [3]), Phaidon [4]) und im Staat [5]). Wem die Hauptfragen der Philosophie in unsern Tagen am Herzen liegen, der vertiefe sich in die Unsterblichkeitsbeweise des Phaidon [6]), Phaidros [7]), Menon [8]) und des Staates [9]), der studire die Behandlung des eleatischen Pantheismus im Parmenides [10]). Wem es um eine scharfe Schule des Denkens und um Uebung in dialektischer Gewandtheit zu thun ist, der findet im Parmenides und Sophisten hiezu die allerreichste Gelegenheit. Der Aesthetiker und Kunstrichter wird sich durch die Auseinandersetzungen über die Zulässigkeit der Dichtung und der Kunst überhaupt im zehnten Buche des Staates [11]) wenn auch nicht erbaut, doch angeregt sehen. Der Pädagog wird die Erörterungen über Erziehung und Bildung des Staatsbürgers [12]) mit Aufmerksamkeit verfolgen und, wenn auch nur durch das Gegentheil, lernen. Timaios kann alle exacten Wissenschaften, den Naturforscher und Naturphilosophen, in Anspruch nehmen, den Mathematiker und Astronomen mit

1) C. 46. Bei uns Seite 34. — 2) Wir haben hierauf an den betreffenden Stellen durch Vergleichung mit der h. Schrift aufmerksam gemacht. — 3) c. 79 ff. Bei uns Seite 41. — 4) p. 107, C. (Steph.). Bei uns Seite 142. — 5) p. 165, A. (Steph.). Bei uns Seite 198. — 6) p. 72 ff. Bei uns S. 136. — 7) p. 244. Bei uns S. 115. — 8) p. 81 ff. Bei uns S. 16. — 9) p. 608 B. Bei uns S. 197. — 10) p. 137, C. ff. Bei uns S. 81. — 11) Bei uns S. 194. — 12) Buch III. VI. VII. Bei uns S. 165 ff. 181 ff.

der schwierigen Explikation der Gesetze der Sphärenharmonie [1]), den Chemiker [2]), den Physiker mit den ersten Grundlinien der Optik [3]) und Akustik [4]), den Mediciner mit einem der ältesten Versuche über Physiologie [5]) und Pathologie [6]). Unsre „idealen Republikaner" sehen in der platonischen Republik ein Ideal gezeichnet, — ob für sich, ist eine andere Frage; die Communisten und Socialisten finden in derselben einen weitläufig entwickelten Plan der Güter-, Weiber- und Kindergemeinschaft [7]) — freilich nicht zum Genusse des Individuums, sondern für den Dienst des Ganzen; die Staatsmänner und Vaterlandsfreunde bekommen über Demokratie und ihr Verhältniß zum Absolutismus, über Freiheit und Gleichheit, über Proletariat und Volksversammlungen [8]) Dinge zu lesen, die selbst mich bei erneuter Lektüre nach den Erfahrungen der letzten vier Jahre höchlichst überraschten, so schlagend und so charakteristisch, daß mancher Kritiker, wäre das Alter und die Aechtheit der platonischen Schrift nicht so verbrieft, in ihnen ein vaticinium post eventum der Jahre 1848—52 (selbst den 2. December mit seiner „rettenden That" nicht ausgeschlossen) [9]) zu wittern geneigt sein dürfte.

Aber wie den Platon kennen lernen! Auch nur die Hauptgespräche in dem Urtexte zu lesen, fehlt den Meisten — zum wenigsten die Zeit. Man ist also auf Uebersetzungen gewiesen. Die allgemeinste und gelesenste, die klassische ist die von Schleiermacher. Aber diese, ich will den Manen des unsterblichen Mannes, zu dessen Verehrern ich mich zähle, gewiß nicht zu nahe treten, — mir will sie nicht munden! Ich finde in ihrer sprachlichen Form viel zu viel von dem neuen,

1) p. 32 A. ff. Bei uns S. 208 ff. 221. — 2) p. 65 C. Bei uns S. 220. 223. — 3) p. 47. 68. Bei uns S. 214. 223. — 4) p. 80. Bei uns S. 223. — 5) p. 69 A. Bei uns S. 224. — 6) p. 82. Bei uns S. 229. — 7) Buch V. Bei uns S. 172. — 8) Staat B. VIII. Bei uns S. 178. 186 ff. Timaios 87. Bei uns S. 232. — 9) Vgl. Seite 188 f.

als von dem alten Meister der Wissenschaft, zu viel Schleiermacher, zu wenig Platon. Wie es Andern hiemit ergeht, weiß ich nicht, aber es wird mir sicher nicht zu viel widersprochen werden, wenn ich behaupte, meistens beschränke man sich darauf, einzelne Dialogen in rein philologischer Weise [1]) durchzulesen, oder — die platonische Philosophie aus Kritiken oder aus den Handbüchern der Geschichte der Philosophie kennen zu lernen, in welchen etwa einzelne Stellen oder größere Abschnitte von Dialogen aus dem Zusammenhang Platons herausgerissen nach den Gesichtspunkten des Geschichtschreibers in die Darstellung verwebt sind, ohne einen Blick in die „Gedankenwerkstätte" des Philosophen zu gönnen. So ist der göttliche Platon mit den Meisten der Zeitgenossen nur in solchem Schattenrisse der Geschichte, nicht in Person, nicht im Leben seiner Werke bekannt. Man weiß von seiner Ideenlehre, aber nicht, wie er sie im Einzelnen begründet [2]) und ausführt. Man weiß von seinen Mythen, man spricht etwa vornehm über ihn ab, daß er hier auf der Stufe der Vorstellung geblieben, oder je nachdem man einen Standpunkt einnimmt, man freut sich über das Duftige solcher Mährchenpoesie, aber welch „saure Arbeit des Denkens" der Mann es sich hat kosten lassen, wie er in die tiefsten Verwicklungen der Dialektik eingegangen ist mit einer Feinheit und Schärfe [3]), die dem jüngsten Meister der dialektischen Kunst nicht nachsteht, das ist gemeinhin ein Geheimniß. Und doch würde es auf unsern Hochschulen ungemein förderlich sein für die Heranbildung eines selbstständigen, philosophischen Denkens und Urtheilens, wenn das Quellenstudium der philosophischen Geschichte nicht mit Kant, oder wenns hoch kommt, mit Leibnitz und Carteſius, sondern mit Platons einfachen,

1) In dieser Hinsicht ist besonders dem Verdienst der Stallbaum'schen Commentare alle Anerkennung zu zollen.

2) Besonders im Parmenides 131 ff. Bei uns Seite 77 ff.

3) In unsrer zweiten Abtheilung wieder besonders im Parmenides.

aber nichts desto weniger gründlich durchgebildeten und darum gründlich ausbildenden Schriften in systematischem Gange begonnen würde. Das könnte auch für die Weiterentwicklung unsrer deutschen Philosophie ein gar wohlthätiges Ferment abgeben in einer Zeit, wo wir am wenigsten Ursache haben zu rühmen:

„wie wirs zuletzt so herrlich weit gebracht!“

Zu solchem Studium Platons einen Beitrag zu geben ist mit der Zweck der vorliegenden Schrift. Nicht nur soll und wird sie jedem gebildeten und denkenden Manne aus dem Laienstande zugänglich und verständlich sein, sondern auch für die Jugend möchte sie das Quellenstudium Platons nicht unnöthig, aber leichter und fruchtbringender machen. Möge ihr das gelingen, möge nicht umsonst locken das platonische Wort:

Schön ist der Kampfpreis, groß die Hoffnung!

Reutlingen, November 1852.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Erste Abtheilung.

I. Kriton 7

II. Euthyphron 11

III. Menon 14

IV. Protagoras 19

V. Gorgias 29

Zweite Abtheilung.

I. Theaitetos 45

II. Sophist 57

III. Staatsmann 68

IV. Parmenides 74

V. Philebos 100

Dritte Abtheilung.

I. Phaidros 114

II. Gastmahl 125

III. Phaidon 133

1. Darstellung 133

2. Kritische Erörterung der Unsterblichkeitsbeweise 146

IV. Der Staat 161

V. Timaios 205

Exkurs über dessen mathematische Bestimmungen.

Schluß 247

Verzeichniß paralleler Bibelstellen 270

Berichtigungen,

auf welche man vor dem Gebrauche des Buches Rückſicht nehmen wolle.

Seite	41	Zeile	2	von	oben	lies: für nach allein.
„	63	„	5	„	„	„ ruhend ſtatt rührend.
„	75	„	2	„	unten	„ S. 65. 95 ſtatt 68.
„	104	„	11	„	oben	„ nur ſtatt nie.
„	116	„	16	„	„	„ dieß „ dieſe.
„	129	„	1	„	„	„ anzufangen ſtatt anzufragen.
„	227	„	10	„	unten	„ innen ſtatt immer.
„	249	„	5	„	„	„ nach Fortſetzungen ein Komma.
„	266	„	5	„	oben	„ ſtatt des erſten „Pauſanias“ — Phaidros.
„	269	„	3	„	„	„ Nation ſtatt Natur.

Einleitung.

Im Gegensatz zur systematischen Darstellung der platonischen Philosophie hat die genetische das Werden des Philosophen in einem nach seinem innern Bildungsgang geordneten Grundrisse seines schriftstellerischen Lebens vor Augen zu legen. Solcher Grundriß der platonischen Dialogen hat es mit der Entwicklung des wesentlichen Gedankeninhalts und Gedankengangs derselben zu thun. Das sprachliche Verständniß des Ausdrucks ist in der Regel vorausgesetzt, doch muß auf dasselbe in schwierigeren und wichtigeren Stellen zurückgegangen werden, wo der Grundriß die wörtliche Uebersetzung aufzunehmen hat, so zwar, daß in derselben nach Wendung und Ausdruck die Eigenthümlichkeit des Originals nicht verwischt werden darf.

Die Auswahl ist in den zwei letzten Abtheilungen durch Werth und innern Zusammenhang der Dialogen objectiv geboten. Für die Auswahl der ersten Abtheilung war zugleich die Rücksicht auf Erleichterung der Einführung in das platonische Studium maßgebend.

Die Anordnung war im gleichen Falle. Bei der ersten Abtheilung herrscht mehr der pädagogische und eisagogische Gesichtspunkt vor; die beiden andern Abtheilungen sind in sich selbst nach innerem Zusammenhang, in dem sie einander fordern, geordnet. In der Abstufung der drei Abtheilungen aber schließen wir uns im Wesentlichen an die verdienstliche Arbeit Hermanns (Geschichte und System der platonischen Philosophie I. 1839) an. Er unterscheidet nach dem innern und äußern Bildungsgang des Philosophen drei Perioden seiner schriftstellerischen Thätigkeit.

Die erste Periode, in welcher er die Erstlinge **Hippias minor, Jo, Alcibiades, Charmides, Laches, Protagoras** unterscheidet von einer Uebergangsperiode mit **Apologie, Criton, Gorgias, Euthyphron, Menon,**

Hippias major, reicht nach ihm bis zum Aufenthalt Platons in Megara und damit bis zu seiner genaueren Bekanntschaft mit der dortigen Schule. Die Auseinandersetzung mit dieser füllt die zweite Periode aus, während die dritte durch des Philosophen Bekanntschaft mit den Pythagoräern bedingt ist. In der Abscheidung der Schriften dieser zwei Perioden glauben wir von Hermann allein dadurch abweichen zu müssen, daß wir den Philebos der zweiten Abtheilung zuweisen, da er seinem ganzen Wesen, seiner Anlage und Durchführung nach den Charakter der zweiten Periode an sich trägt. Daß die geschichtliche Bekanntschaft mit Pythagoräischer Philosophie in demselben sich nicht verkennen läßt, verschlägt nichts, da ja Hermann selbst beim Staatsmann die gleiche Bemerkung macht und doch denselben dem von Platon selbst ausgesprochenen Plane gemäß in die frühere Periode einzureihen sich genöthigt sieht. So, meinen wir, sei Philebos in die nächste Nähe des Parmenides zu stellen. *)

Es kommt ja überhaupt nicht blos auf historische Notizen, welche vereinzelt Platon auch schon vorher gehabt haben könnte, an, sondern auf die Gedanken und die innere Charakteristik. Da nun sind die Dialogen der ersten Abtheilung der Ausdruck der Unmittelbarkeit. Sie tasten mehr äußerlich an den Begriffen herum, der Widerspruch liegt für sie noch mehr im Aeußern. Daher ist der Hebel der Bewegung hauptsächlich die Polemik gegen die Sophisten. Man könnte sie deßwegen nach dieser doppelten Rücksicht — die heuristischen oder eristischen nennen (Versuche, Streitschriften).

Die zweite Abtheilung ist die dialektische. Hier liegen dem Philosophen die Widersprüche nicht mehr in der Virtuosität und in der Laune der Sophisten, sondern in der Sache selbst. Hier hat er die tieferen Gründe und Consequenzen seiner Ideenlehre zu verarbeiten, sich mit ihren Antinomieen abzumühen, Einwürfe dagegen bei sich erst zurecht zu legen, sich mit den verschiedenen philosophischen Systemen der Vergangenheit und Gegenwart auseinanderzusetzen und in diesem Ringen mit sich selbst seinen Standpunkt als berechtigt zu vermitteln. Daher gehören diese Dialogen der Periode des Kampfes, der „Sturm- und Drangperiode" entstammend, zu den schwierigsten, auch schon nach der äußern Form, und bei der ersten Bekanntschaft mit Platon wird man am besten thun, diese Abtheilung bis zum Ende aufzusparen.

*) Vgl. die Einleitung zu Philebos.

In der dritten Abtheilung dagegen ſehen wir die ruhige, heitere und klare, poſitive Entwicklung der gewonnenen Reſultate. Manche Stellen (z. B. im letzten Beweiſe des Phaidon) zeigen noch die Spuren der früheren Kämpfe, aber meiſt ſind die Schwierigkeiten aufgelöſt in der anſprechenden und zugleich viel verſprechenden Form des dieſer Periode ganz beſonders eignenden Mythus. Der Philoſoph ſteht auf der gewonnenen Höhe ſeiner Lebensanſicht und Weltanſchauung und muſtert von da mit ſicher waltendem Auge in zuverſichtlicher Begeiſterung für die Philoſophie (Phaidros, Gaſtmahl) ſeine Ideenwelt, wie ſie in der einzelnen Seele (Phaidon), in der Gemeinſchaft der Menſchen (Staat) und in der Geſammtheit des Alls (Timaios) begründet und ihrer Durchführung gewiß iſt. Dieſe Periode verdient daher mit allem Rechte den Namen der ſyſtematiſchen, oder wenn man die erſte als ſynthetiſche, die zweite als antithetiſche bezeichnen dürfte, ſo wäre ſie ſchlechthin die thetiſche zu nennen.

Erſte Abtheilung.

Kriton — Menon — Euthyphron — Protagoras — Gorgias.

aber nichts desto weniger gründlich durchgebildeten und darum gründlich ausbildenden Schriften in systematischem Gange begonnen würde. Das könnte auch für die Weiterentwicklung unsrer deutschen Philosophie ein gar wohlthätiges Ferment abgeben in einer Zeit, wo wir am wenigsten Ursache haben zu rühmen:

„wie wirs zuletzt so herrlich weit gebracht!“

Zu solchem Studium Platons einen Beitrag zu geben ist mit der Zweck der vorliegenden Schrift. Nicht nur soll und wird sie jedem gebildeten und denkenden Manne aus dem Laienstande zugänglich und verständlich sein, sondern auch für die Jugend möchte sie das Quellenstudium Platons nicht unnöthig, aber leichter und fruchtbringender machen. Möge ihr das gelingen, möge nicht umsonst locken das platonische Wort:

Schön ist der Kampfpreis, groß die Hoffnung!

Reutlingen, November 1852.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Erste Abtheilung.

I. Kriton 7

II. Euthyphron 11

III. Menon 14

IV. Protagoras 19

V. Gorgias 29

Zweite Abtheilung.

I. Theaitetos 45

II. Sophist 57

III. Staatsmann 68

IV. Parmenides 74

V. Philebos 100

Dritte Abtheilung.

I. Phaidros 114

II. Gastmahl 125

III. Phaidon 133

1. Darstellung 133

2. Kritische Erörterung der Unsterblichkeitsbeweise 146

IV. Der Staat 161

V. Timaios 205

Exkurs über dessen mathematische Bestimmungen.

Schluß 247

Verzeichniß paralleler Bibelstellen 270

Berichtigungen,

auf welche man vor dem Gebrauche des Buches Rückſicht nehmen wolle.

Seite	41	Zeile	2	von	oben	lies: für nach allein.
„	63	„	5	„	„	„ ruhend ſtatt rührend.
„	75	„	2	„	unten	„ S. 65. 95 ſtatt 68.
„	104	„	11	„	oben	„ nur ſtatt nie.
„	116	„	16	„	„	„ dieß „ dieſe.
„	129	„	1	„	„	„ anzufangen ſtatt anzufragen.
„	227	„	10	„	unten	„ innen ſtatt immer.
„	249	„	5	„	„	„ nach Fortſetzungen ein Komma.
„	266	„	5	„	oben	„ ſtatt des erſten „Pauſanias“ — Phaidros.
„	269	„	3	„	„	„ Nation ſtatt Natur.

Einleitung.

Im Gegensatz zur systematischen Darstellung der platonischen Philosophie hat die genetische das Werden des Philosophen in einem nach seinem innern Bildungsgang geordneten Grundrisse seines schriftstellerischen Lebens vor Augen zu legen. Solcher Grundriß der platonischen Dialogen hat es mit der Entwicklung des wesentlichen Gedankeninhalts und Gedankengangs derselben zu thun. Das sprachliche Verständniß des Ausdrucks ist in der Regel vorausgesetzt, doch muß auf dasselbe in schwierigeren und wichtigeren Stellen zurückgegangen werden, wo der Grundriß die wörtliche Uebersetzung aufzunehmen hat, so zwar, daß in derselben nach Wendung und Ausdruck die Eigenthümlichkeit des Originals nicht verwischt werden darf.

Die Auswahl ist in den zwei letzten Abtheilungen durch Werth und innern Zusammenhang der Dialogen objectiv geboten. Für die Auswahl der ersten Abtheilung war zugleich die Rücksicht auf Erleichterung der Einführung in das platonische Studium maßgebend.

Die Anordnung war im gleichen Falle. Bei der ersten Abtheilung herrscht mehr der pädagogische und eisagogische Gesichtspunkt vor; die beiden andern Abtheilungen sind in sich selbst nach innerem Zusammenhang, in dem sie einander fordern, geordnet. In der Abstufung der drei Abtheilungen aber schließen wir uns im Wesentlichen an die verdienstliche Arbeit Hermanns (Geschichte und System der platonischen Philosophie I. 1839) an. Er unterscheidet nach dem innern und äußern Bildungsgang des Philosophen drei Perioden seiner schriftstellerischen Thätigkeit.

Die erste Periode, in welcher er die Erstlinge Hippias minor, Jo, Alcibiades, Charmides, Laches, Protagoras unterscheidet von einer Uebergangsperiode mit Apologie, Criton, Gorgias, Euthyphron, Menon,

Doch! Sokrates hat nur ein Beiſpiel von etwas Heiligem erhalten, er möchte aber den Begriff davon bekommen. Dieſen gibt Euthyphron damit: das Gottliebe*) ſei heilig, das Gottverhaßte unheilig. Sokrates mit der Nominaldefinition nicht zufrieden, wünſchte eine reale. (7.) Heilig und unheilig iſt das ſtärkſte Gegentheil! Die Götter leben in Feindſchaft und Streit. Ueber was muß man in Streit kommen, wenn es Feindſchaften geben ſoll? Nicht über Dinge, die man rechnen, wägen oder meſſen kann, ſondern über das Gerechte und Ungerechte, das Gute und das Böſe. Ueber ſolche Dinge alſo müſſen die Götter im Streite ſein. Sie halten Verſchiedenes für gut und das lieben ſie auch, das Gegentheil haſſen ſie. So könnten alſo verſchiedene Götter ein und dasſelbe Ding lieben und haſſen und ſomit wäre gottlieb und gottverhaßt ganz das Gleiche. (8.)

Euthyphron meint nun zwar, darüber werden die Götter alle einverſtanden ſein, ein ungerechter Mörder müſſe Strafe leiden. Aber wie die Menſchen über Recht und Unrecht im Streite ſind, ſo könnten es auch die Götter ſein. (9.) Demnach hätte Euthyphron zu beweiſen, daß die Götter den Mord dieſes Menſchen für ungerecht und ſeine That einſtimmig für recht halten. (10.) Doch, wäre auch das erwieſen, ſo hätte Sokrates immer noch keinen Begriff. Dieſer wird alſo wieder zur Betrachtung aufgeſtellt und beſtimmt: was alle Götter lieben iſt heilig, was alle haſſen, unheilig; was die Einen lieben, die Andern haſſen, iſt keins von beiden oder beides. (11.) Es fragt ſich nun, iſt das Heilige, weil es heilig iſt, den Göttern lieb, oder iſt es heilig, weil es den Göttern lieb iſt? Wenn etwas wird oder leidet, ſo wird oder leidet es nicht deswegen, weil es ein Werdendes oder Leidendes iſt, ſondern umgekehrt, es iſt ein Werdendes oder Leidendes, weil es wird oder leidet. Ebenſo iſt es mit dem Geliebten. Nicht weil es ein Geliebtes iſt, wird es geliebt, ſondern weil es geliebt wird, iſt es ein Geliebtes. Das Heilige wird geliebt, weil es heilig iſt, es iſt nicht heilig, weil es geliebt d. i. gottlieb iſt, ſomit iſt heilig und gottgeliebt zweierlei. (12.) Das Gottgeliebte kann geliebt werden, weil es geliebt wird; das Heilige wird geliebt, weil es geliebt werden kann. Somit hat Euthyphron nur ein äußeres Merkmal, nicht das wahre Sein genannt und Sokrates gleicht eigentlich dem Dädalus, daß er ſeinen und Anderer Worten in den Reden Bewegung gibt und ſie nicht unbewegt läßt.

*) Θεοφιλές.

Es ist also ein neuer Anlauf zu nehmen. Alles Heilige ist gerecht. Sind nun diese beiden Begriffe identisch, oder ist gerecht weiter und heilig demselben untergeordnet? Euthyphron bejaht das Letztere. (13.) Das Heilige ist also ein Theil des Gerechten. Welcher? Der Theil, der sich auf die Pflege der Götter bezieht. (14.) Nun ist weiter zu bestimmen: Pflege. Jede Pflege ist zum Nutzen des Gepflegten und macht es besser. So müßte also Frömmigkeit eine Pflege der Götter sein und jede fromme That die Götter besser machen.

Vielmehr ist es eine dienerische Pflege gegen die Götter. (15.) Aber dieser Dienst hat die Bewirkung von etwas zum Zweck. Was ist dieß bei den Göttern? welches Schöne wollen die Götter bewirken, wenn sie uns als Diener brauchen? Euthyphron weicht aus mit der Antwort: das Heilige sei reden und thun, was den Göttern gefalle; das erhalte den Einzelnen und den Staat. (16.) Sokrates geht nun auf diese Antwort ein. Heiligkeit wäre Kenntniß von Opfer und Gebet. Der Dienst aber bestände im Bitten und Geben. So wäre also kein rechtes Beten, die Götter um seine Bedürfnisse zu bitten, (weil man ja damit etwas von ihnen will, nicht ihnen einen Dienst leistet), und das Geben wäre ein Gegengeschenk geben, das die Götter wollen. So wäre also die Frömmigkeit ein gegenseitiger Handel zwischen Menschen und Göttern. Und doch was erhalten die Götter durch unsere Geschenke? Denn was sie geben, ist Jedem klar. Wir haben kein Gutes, das sie nicht gäben.*) Was sie aber von uns erhalten, was bringt ihnen das für Nutzen? Oder wollen wir im Handel ihnen gegenüber einen solchen Schnitt machen, daß wir alles Gute von ihnen empfangen, sie aber von uns nichts? Nein! sondern unsre Gaben an die Götter sind nur ein Preis, Ehrengeschenk, ein Liebesdienst.**) Sie sind den Göttern nicht nützlich, sondern nur lieb. So aber kommt man wieder auf das Alte: das Heilige, Fromme ist das den Göttern Liebe. Der Dädalus Sokrates hat die Worte im Kreise auf den nämlichen Punkt zurückgeführt. Denn das den Göttern Liebe ist doch das Gottgeliebte, wie oben schon c. 6. angegeben war. (19.) Darum will Sokrates mit Euthyphron noch einmal von Neuem anfangen, aber dieser entschuldigt sich, daß er Eile habe und geht davon. (20.)

*) Vgl. Römer 11, 35. 1 Corinth. 4, 7.

**) χάρις.

III. Menon.

Menon fragt den Sokrates, ob die Tugend zu erlernen sei, oder nicht zu erlernen, sondern zu üben, oder ob sie weder durch Lernen, noch durch Uebung, sondern durch die Natur oder auf sonst eine Weise dem Menschen zu eigen werde. Mit ironischem Lob auf das Aufleben der Philosophie in Thessalien durch Gorgias spricht Sokrates von einer Verarmung derselben in Athen, so daß Niemand, auch er nicht, wisse, was überhaupt Tugend sei. Menon als des Sokrates Schüler erbietet sich, es zu sagen. (1. 3.)

1.

Es gibt eine Tugend des Mannes, des Weibes, der Jugend, der weiblichen, sowie der männlichen, und nach Maßgabe eines jeden Dinges und eines jeden Alters gibt es für Jeden von uns in jedem Geschäfte eine Tugend. An den Bienen macht Sokrates ihm deutlich, daß es sich um das gemeinsame Merkmal aller Tugend handle, (3.) um das Aussehen, das die Vielen alle gleich und gemein haben; ebenso am Beispiel der Stärke und Gesundheit. Alle brauchen, um gut zu sein, dasselbe, Gerechtigkeit und Besonnenheit, es sind also alle auf dieselbe Weise gut. (4.) (— p. 72 ed. Steph.)

Menon meint, dieß gemeinsame Merkmal sei, herrschen zu können; er wird aber widerlegt, da sich das z. B. keineswegs auf die Tugend des Kindes beziehen könne. Den Beisatz des Sokrates „gerecht" nimmt er an, da auch die Gerechtigkeit eine Tugend sei, doch nicht die Tugend, denn es gebe auch noch andere. Nun ist die Frage, die eine, die in allen sich zeigt, zu finden. (5.) Rundung und das Gerade sind Figuren; weiß, schwarz u. dgl. Farben. Was ist nun das, worin Rundung und Gerades enthalten ist; was man Gestalt (Figur) nennt, und was selbst die entgegengesetzten Arten unter sich begreift? (6.) Gestalt bestimmt Sokrates als das, was die Farbe immer begleitet, (7.) — eine Definition, die Menon unverständlich und unbestimmt findet, worauf Sokrates kunstgemäßer setzt: Gestalt = Grenze des Körpers. (8.) Nach scherzhafter Zwischenbemerkung erklärt er ferner in Gorgias Geiste die Farbe für den Ausfluß der Gestalten, dem Gesicht entsprechend und wahrnehmbar. Zugleich aber läßt er die Werthlosigkeit solcher Definition merken. (9.)

Erſte Abtheilung.

Kriton — Menon — Euthyphron — Protagoras — Gorgias.

Erste Abtheilung.

Serien — Pflanzen — Entwickelung — Fortpflanzung.
Organe.

I. Kriton.

Kriton, im Gefängniſſe bei Sokrates, zeigt ihm an, er werde heute ſterben müſſen, wogegen Sokrates im Vertrauen auf einen gehabten Traum erſt auf den folgenden Tag die Ankunft des Schiffs von Delos, die das Zeichen zu ſeinem Tode ſein ſoll, erwartet. (1. 2.) Nun ſucht Kriton den Sokrates zur Rettung ſeiner ſelbſt zu bewegen, und zwar mit folgenden Gründen:

1) Die Freunde des Sokrates könnten bei der Menge in den Ruf kommen, als ſei ihr Geiz, der Geld lieber habe, als einen Freund, ſchuldig, daß ſie den Sokrates nicht gerettet haben, und doch darf man ſich um das Urtheil der Menge kümmern, die ein ſo großes Uebel erweiſen kann. Sokrates dagegen meint, dieſelbe könne weder das höchſte Uebel, Unverſtand, noch das höchſte Gut, Verſtand, geben. (3.)

2) Dabei darf Sokrates um ſeine Freunde nicht beſorgt ſein, als ob ſie von den verläumderiſchen Anklägern angegriffen würden, daß ſie ihn weggeſtohlen hätten. Sie brauchen keinen großen Geldaufwand, um dieſe zum Schweigen zu bringen, auch für Sokrates ſelbſt haben ſie ſichere Zufluchtsorte bereit. (4.)

3) Auch die Rückſicht auf ſeine Kinder muß ein Beweggrund für ihn ſein. (5.)

Sokrates dagegen will ſehen, was zu thun iſt. Er iſt gewöhnt, dem Vernunftgrunde zu folgen, der ihm bei der Ueberlegung als der beſte erſcheint. Seine früheren Sätze ſtößt er nicht um, wenn er keinen beſſern findet. So betrachtet er denn

1) Kritons Satz von der Meinung der Menge. Sein bisheriger Grundſatz war, auf die Meinungen der Einen müſſe man

man die Tugend nicht von Natur, sonst könnte man ja auch die von Natur Guten sogleich in der Kindheit auslesen und auf der Burg bewahren, daß sie nützliche Bürger werden. (25.) (— p. 89 fin.)

b.

Dennoch bezweifelt Sokrates die Richtigkeit der Behauptung, daß die Tugend Erkenntniß sei. Von letzteren Gegenständen gibt es Lehrer und Schüler. Von was es aber keinen Lehrer und Schüler gibt, das ist wohl nicht lehrbar. Nun sagt Sokrates, er habe Lehrer der Tugend nie finden können. Jetzt nimmt Anytus an der Untersuchung Theil. (26.) Wenn man Einen eine Kunst lernen lassen will, so ist es vernünftig, ihn zu denen zu schicken, die sich für Lehrer dieser Kunst ausgeben und Lohn dafür nehmen. (27.) Nun will Menon (vgl. c. 3.) die Tugend erlernen, so müßte man ihn zu den Sophisten schicken, aber diese bezeichnet Anytus als das Unglück und Verderben Aller, die zu ihnen kommen. (28.). Sokrates findet dieß wunderbar; sie würden nicht so viel Geld erwerben, sondern als Verführer entdeckt werden. Ist es aber so, so müssen sie entweder absichtlich so handeln, als Betrüger, oder unabsichtlich als Narren. Doch dieß verneint Anytus, (29.) der überhaupt für seine Abneigung keinen rechten Grund anzugeben weiß. Daher soll er nun bestimmt sagen, bei wem Menon die Tugend erlernen könne. (30.) Er meint: bei jedem Guten und Rechtschaffenen. Allein Solche gibt und gab es Viele in Athen, aber — lehrten diese die Tugend? konnten sie diese einem Andern mittheilen? (31.) Themistokles, ein rechtschaffener Mann, ließ seinen Sohn in Allem unterrichten, wo es auf gute Lehrer ankam; auch waren dessen Anlagen nicht schlecht: dennoch wurde er nicht gut und weise. (32.) Ebenso die Söhne des Aristides und Perikles, auch die des Thukydides, die doch in Allem, namentlich auch in den Leibesübungen, gut unterrichtet wurden. (33.) Dieß ließ sie ihr Vater lehren und es kostete ihn Geld; wie viel mehr hätte er seine Söhne rechtschaffen machen sollen, was er doch ohne Aufwand gekonnt hätte? Auch hätte er vermöge seines Einflusses wohl einen Lehrer bekommen können, wenn es einen gab, aber er that nichts und es scheint somit, die Tugend sei nicht lehrbar. Anytus räth dem Sokrates auf diese Folgerung hin, sich mit solchen Schmähungen in Acht zu nehmen. (34.)

Bei Menon zu Hause gibt es rechtschaffene Leute, aber Lehrer der Tugend sind sie nicht; vielmehr erklären sie diese bald für lehr-

bar, bald für das Gegentheil. Ueber die Sophisten aber ist Menon nicht im Reinen, ob sie Lehrer sind, oder nicht. (35.) Auch Theognis widerspricht sich hierüber, wenn er einmal singt:

Gutes lernst Du von Guten; gesellst Du Dich aber zu Schlechten,
Gib nur Acht, Du verlierst auch den Verstand, den Du hast,

und ein andermal:

— aber durch Lehren
Schaffest sicherlich nie Böse zu Guten Du um.

Und so ergibt sich denn: die Sophisten, welche sich für Lehrer ausgeben, wissen es nicht; die Rechtschaffenen sind nicht darüber einig, ob die Tugend lehrbar ist. (36.) Es gibt also keine Lehrer davon, also auch keine Schüler und somit ist sie nicht lehrbar (vgl. c. 26. — p. 96).

So muß man sich denn darüber wundern, ob es denn gar keine rechtschaffene Männer gibt, oder wenn, wie denn die es geworden sind. Es gibt auch noch etwas Anderes, unter dessen Leitung man nützlich werden kann, als Einsicht (vgl. c. 24). (37.) Die wahre Vorstellung ist für die Richtigkeit einer Handlung eine ebenso gute Führerin, wie die Erkenntniß. (38.) Aber die wahren Vorstellungen müssen wie des Dädalus Bildsäulen, die sonst davon laufen, gebunden werden durch die Berechnung des Grundes, und nur durch diese Gebundenheit unterscheidet sich das Wissen von der wahren Vorstellung. (39.) Also durch Erkenntniß oder richtige Vorstellung ist man nützlich, demnach gut. Da diese beide nicht durch Naturanlage gegeben oder erworben werden können, ist man nicht durch Naturanlage gut. (40.) Die Tugend ist nicht Wissen (37.), also muß sie richtige Vorstellung sein!

IV. Protagoras.

Sokrates erzählt seinem Freunde eine Unterredung mit Protagoras. Hippokrates kam Nachts zu ihm, erzählte ihm des Protagoras Ankunft und bat ihn, für ihn bei Protagoras ein gutes Wort einzulegen, da er ihn hören wolle. Nachdem ihn Sokrates zum Nachdenken über die Leistungen des Protagoras und seinen Zweck, namentlich durch Analogie mit der Nahrung des Körpers, ihren Käufern und Verkäufern, geleitet, gehn sie in das Haus des Kallias, des Protagoras Herberge. (1—6.) Dort treffen sie denselben in einer Halle

auf und ab gehend, mit einem Schweife von Zuhörern, Hippias aus Elis auf erhabenem Sitze, Prodikus von Kos auf einem Ruhekissen. (6. 7.) Sie treten zu Protagoras heran und Sokrates stellt demselben den Hippokrates vor, der durch seinen Umgang Bedeutung in der Stadt bekommen wolle, und stellt ihm frei, darüber mit Hippokrates unter vier Augen oder vor Zeugen zu reden. Protagoras erklärt seine Kunst, die Sophistik, für eine ganz alte, nur daß die ältesten Meister derselben aus Furcht vor Gehässigkeit andere Künste zum Deckmantel und Vorwand genommen haben, wogegen er den entgegengesetzten Weg gegangen sei und seine Kunst nicht abläugne; darum sei es ihm am Liebsten, vor Allen zu reden. Nun werden Hippias, Prodikus und alle Anwesenden zusammengerufen.

I.

Sokrates stellt im Namen des Hippokrates die Frage an den Protagoras, wie es mit demselben gehen werde, wenn er ihn höre, und erhält zur Antwort, er werde von Tag zu Tag besser nach Hause gehen und tagtäglich Fortschritte in der Besserung machen. Aber in was? Protagoras erwiedert, er ziehe nicht vorher Jange mit Rechnen, Astronomie, Geometrie und Musik herum, sondern lehre sogleich die **Kunst des Bürgers** und verspreche gute Männer zu bilden.

1.

Sokrates meint, diese Kunst könne nicht gelehrt werden; er bekräftigt dieß mit der Einrichtung in der Volksversammlung, daß nur in Sachen der Staatsverwaltung Jeder sprechen dürfe, und mit dem Beispiel der edlen Männer, der Weisesten und Besten, die ihre Kunst Andern, insbesondere Söhnen und Pfleglingen nicht mitzutheilen im Stande gewesen seien. Protagoras aber will das Gegentheil beweisen und zwar in der Einkleidung einer Erzählung: (10.) Es war eine Zeit, da es Götter gab, aber noch keine sterblichen Geschöpfe. Als nun der Tag des Werdens für diese herankam, bildeten sie die Götter innerhalb der Erde aus Erde und Feuer und gaben, ehe sie sie an das Tageslicht brachten, Epimetheus und Prometheus den Auftrag, sie auszurüsten. Epimetheus rüstete sie ganz gleichmäßig aus, daß kein Geschlecht zu Grunde gienge, hatte aber alle Kräfte an sie verschwendet, wie er an den Menschen kam. Für diesen stahl daher Prometheus den Kunstsinn des Hephaistos und der Aphrodyte mit dem Feuer. (11.) **Aber noch fehlte den** Menschen die Bürgerkunst; sie

wohnten zerstreut. So kamen sie durch Thiere um. Nun suchten sie sich durch Städtegründung zu helfen, aber jetzt gab es unter ihnen selbst Zwist; darum fürchtete Zeus für das Menschengeschlecht den völligen Untergang und ließ durch Hermes Recht und Schaam an alle vertheilen. So lassen denn auch die Athener, die in andern Dingen und Künsten, in denen sie nicht besonders gebildet sind, schweigen, in Sachen der Bürgertugend Alle sprechen. Darum hält man auch den Ungerechten, der seine Ungerechtigkeit selbst bekennt, für einen Tollen, zum deutlichen Beweis für die öffentliche Meinung, daß an Gerechtigkeit und Bürgertugend jeder Mann seinen Theil habe. (12.) Sie halten aber auch die Bürgertugend für ein Erzeugniß der Sorgfalt, der Uebung und der Lehre. Bei Fehlern, die man für natürlich oder zufällig hält, warnt und straft keiner den andern, wohl aber in Sachen von Gütern, die man als Erzeugnisse der Lehre ansieht, bestraft man die entgegengesetzten Fehler und sucht durch Strafe zur Besserung zu führen, so namentlich in Athen. (13.) Was nun die Verlegenheit wegen der Söhne edler Männer betrifft, so diene Folgendes: Gibt es etwas, was alle Bürger haben müssen, wenn es einen Staat geben soll, so wäre es zu verwundern, wenn die guten Männer ihre Söhne gerade hierin nicht unterrichteten; (14.) aber von Jugend an lehrt und warnt man die Kinder und macht sie, wie Holz durch Krümmen und Biegen, durch Drehungen und Schläge gerade. In der Schule der Grammatiker und Zitherspieler bildet man sie zum Recht und zur Besonnenheit; der Turnkünstler sucht ihnen noch einen gesunden Leib zu geben und die Stadt schreibt ihnen Gesetze vor. So groß ist die Sorgfalt um die Tugend, sollte es keine Tugend geben? (15.) Wären alle Wilde, dann wollte ich zeigen, daß die, die jetzt für die Ungerechtesten gelten, noch Tugend haben und Sokrates würde sich nach den Gaunern der Dichter zurücksehnen. So aber ist Sokrates übermüthig, wenn alle Lehrer der Tugend sein sollen und sich ihm doch keiner zeigt. Dieß ist aber gerade so, wie auch Alle griechisch können und Keiner sich als Lehrer aufthut, weil es Alle können, während es bei der Sprache Unkundigen leichter ist als Lehrer aufzutreten. Um so schätzenswerther ist aber eben ein Mann, der nur einigermaßen den Vorzug hat, Andere zur Tugend zu führen, wie ich, — so schließt Protagoras. (16.)

2.

Sokrates, bezaubert von seiner Rede, hat nur noch den Anstand: Protogoras sagte, Zeus habe dem Menschen Besonnenheit und Ge-

rechtigkeit gesandt, und weiter sprach er von Heiligkeit und allem dem, als wäre es überhaupt Eines, Tugend. Ist nun die Tugend das Eine, das Gerechtigkeit, Besonnenheit und Heiligkeit als Theile unter sich begreift, oder sind alles das Namen für Ein und Dasselbe? (d. h. ist Tugend der höhere Begriff für diese alle oder mit ihnen identisch?) (17.) Protogoras erklärt sich für das Erste. Nun ist die Frage, sind die besagten Theile wie Theile des Goldes, die sich vom Ganzen und unter einander nur durch Größe und Kleinheit unterscheiden, oder so, wie Theile des Gesichts sich zum Ganzen verhalten? (d. h. sind die Theile Aggregate oder organisch unter sich verbunden?) Das Letzte! Kann ein Mensch einen Theil haben ohne die andern oder muß er mit einem alle haben? Nein! Viele sind tapfer und dabei ungerecht, viele gerecht und dabei nicht weise. Tapfer und weise sind aber auch Theile der Tugend. Sind nun die Theile der Tugend einander gleich an sich und in ihrem Vermögen oder verschieden? Gerechtigkeit ist aber gerecht sein, Heiligkeit ist heilig sein. (18.) Nun meint Sokrates, die Gerechtigkeit sei heilig, die Heiligkeit gerecht. Allein Protagoras erklärt, jedes Ding gleiche einem andern gewissermaßen, aber was etwas Gleiches habe, dürfe man darum nicht gleich nennen. Sokrates möchte nun wissen, ob Protagoras der Meinung sei, Gerechtigkeit und Heiligkeit haben ein wenig Gleiches. Allein Protagoras erklärt sich weder für das, noch für die Meinung des Sokrates. (19.) Darum weiter!

Der Gegensatz von Unverstand ist Weisheit. Recht und nützlich handeln, heißt Verstand *). Wer also nicht recht handelt, handelt unverständig (?) **). Der Gegensatz von Unverstand ist also Verstand. Geschieht etwas verständig, so geschieht es durch Verstand, geschieht es unverständig, so durch Unverstand. Jedes Ding aber hat nur Einen (contradictorischen) Gegensatz, nicht weiter. Nun hat aber nach dem Obigen der Unverstand zum Gegensatz Weisheit und Verstand. Demnach ist entweder falsch: Ein Ding hat nur Einen Gegensatz (es kann ja, was Sokrates aber hier versteckt, mehrere conträre Gegensätze haben!), oder ist falsch, daß (vgl. o. 18.) Weisheit und Verstand verschieden seien. Hieraus folgte also die Einheit von Verstand und Weisheit. (20.)

Handelt Einer, der Unrecht thut, verständig? Verstand heißt wohl bedenken, daß man Unrecht thut, und zwar über-

*) σωφροσύνη.

**) Siehe die Anmerkung zu Menon S. 15.

legen, ob man gut handle. Jetzt fragt ſich, was heißt gut? nicht was den Menſchen allein nützlich iſt, ſondern das Gute iſt ſo mannichfaltig und vielerlei, daß, was für das Eine gut, für das Andere ſchlecht ſein kann; Einiges iſt es für den Menſchen, das Pferd, den Ochſen. Dünger iſt z. B. gut für die Wurzeln, aber nicht für die Keime. Das Oel iſt ſchädlich für das Haar der Thiere und nützlich für das Menſchenhaar, ſchlecht dagegen für das Innere des Menſchen. (21.)

II.

Darüber bewundern alle den Protagoras. Sokrates aber ſtellt ſich vergeßlich und bittet ihn, nicht ſo weitſchweifig, ſondern kurz zu antworten, da er ja in Beiden gleich gewandt ſei. Wie er nicht will, ſchickt ſich Sokrates zum Gehen an, wird aber von Kallias gebeten, doch die Unterredung nicht zu verderben, und wirklich ſollte es doch dem Protagoras erlaubt ſein, zu reden, wie er wolle, wie auch Sokrates nach ſeinem Belieben reden dürfe. Dagegen ſtellt Alkibiades die Billigkeit von des Sokrates Forderung vor. Auch Prodikus ermahnt die Anweſenden, gemeinſame, wenn auch nicht gleichgeſtimmte Zuhörer zu ſein für beide (beiden gleichermaßen Gehör, wenn auch nicht Recht zu geben), und die Unterredenden mahnt er, über die Sache zu ſtreiten, aber nicht zu hadern. (23.) Hippias, das Unſchickliche des Streites vorhaltend, räth zur Vermittlung und zur Wahl eines Vorſtandes, was aber Sokrates (24.) verwirft, als in jedem Falle unzweckmäßig, ſeis daß der Kampfrichter ſchlechter oder ihnen gleich wäre; beſſer aber als Protagoras könne man ja doch keinen wählen. Dagegen ſchlägt er vor, Protagoras ſolle eine Zeit lang fragen, was denn auch geſchieht. (25.) Protagoras will eine Frage über die Tugend machen, doch mit Uebertragung auf die Poeſie. Simonides ſagt: „In Wahrheit allerdings ein guter Mann zu werden, das iſt ſchwer, an Hand, Fuß und Verſtand geſchliffen*), tadellos beſtellt.“ Ein ſchöner richtiger Vers, wenn nur der Dichter nicht gleich nachher ſich ſelbſt widerſpräche, indem er ſagt: „Auch ziemlich ſcheint mir nicht das Wort des Pittakus, obwohl von weiſem Mann geſprochen: Schwer, ſagt er, ſei es gut zu ſein.“ Da meint Protagoras, Simonides habe vergeſſen, was er vorhin geſagt und

*) τετραγωνος, wörtlich viereckig (d. h. allſeitig und ſcharf gebildet), was aber durch das lateiniſche quadratus (vierſchrötig) bei uns nur im übeln Sinne aufgenommen wird.

dann den Pittakus getadelt, der doch daſſelbe geſagt, und ſomit mittelbar ſich ſelbſt. Eins oder das Andre müſſe falſch ſein. Jetzt lärmen ihm Alle Beifall. Sokrates aber, wie von einem guten Fauſtkämpfer getroffen, wird ſchwindlich und geblendet und um Zeit zur Beſinnung zu gewinnen, ruft er den Prodikus, einen Mitbürger des Simonides, zum Beiſtand herbei. Durch Fragen an dieſen entwickelt er, Sein und Werden, gut ſein und gut werden ſeien verſchieden; Pittakus habe ſomit etwas Andres geſagt, als Simonides und habe alſo von dieſem ohne Widerſpruch wohl getadelt werden können. So ſage auch Heſiod: „Vor die Tugend haben Schweiß geſtellt die unſterblichen Götter; haſt Du erſt den Gipfel erſtiegen, alsdann iſt ſie ein Leichtes für Dich, wie ſchwer ſie auch ſein mag.“ (26.) Dagegen meint Protagoras, es wäre eine Unwiſſenheit vom Dichter, wenn er den Beſitz der Tugend für ſo etwas Geringes halte, was doch das Schwerſte ſei. Sokrates bemerkt, Simonides habe vielleicht unter ſchwer etwas Anderes verſtanden, das müſſe Prodikus wiſſen, der *) gewaltig auch nur als Uebel, nicht als etwas Gutes gelten laſſe. Prodikus nun gibt die Auskunft: ſchwer ſei bei Simonides ſo viel als ſchlimm. Alſo hieße es, es iſt ſchlimm, gut zu ſein und Simonides habe den Pittakus nur darin getadelt, weil er dieſe Worte nicht zu unterſcheiden gewußt. Protagoras dagegen erklärt, ſchwer heiße bei Simonides, wie bei Allen, was nicht leicht ſei, ſondern viele Arbeit erfordere, und ihm ſtimmt auch Sokrates bei, da ja Simonides nachher ſage: wohl hat ein Gott nur dieſe Ehrengabe. Weil man aber gerade daran iſt, ſo iſt Sokrates auch bereit, ſeine Meinung über die Dichtung zu ſagen. (27.)

Die älteſte Philoſophie findet ſich bei den Lacedämoniern und wenn ſie dieſelbe auch vor Fremden verbergen, ſo zeigt ſie ſich doch bei ihnen in der Kürze des Ausdrucks. Dieſe Kürze nun war auch eine Eigenſchaft der ſieben Weiſen, wie ſie das in ihren Inſchriften für den Tempel zu Delphi zeigen: „Erkenne Dich ſelbſt“ und „Nimmer zu viel!“ Insbeſondere aber war das die Art des Pittakus. Simonides aber, der den Ruhm des Mannes kannte, glaubte durch Umſtoßung dieſes ſeines Ausſpruchs für ſich Ruhm zu gewinnen. Dieß war denn der Zweck ſeines Verſes. (28.) So hat das „Allerdings“ eine Beziehung und das „in Wahrheit“ iſt nicht zu

*) δεινὸς.

gut, ſondern zu ſchwer zu ziehen, ſo daß Simonides auf die Rede des Pittakus „Schwer iſts gut zu ſein" antwortet: „Nein! nicht zu ſein, ſondern zu werden ein guter Mann, an Hand, Fuß und Verſtand geſchliffen, das iſt ſchwer in Wahrheit." Zur Beſtätigung dieſer Erklärung ſoll der Plan und Zweck des Liedes dargeſtellt werden. (29.)

Ein guter Mann zu werden iſt in Wahrheit ſchwer, doch iſt es in einiger Zeit möglich. Aber wenn man es geworden, in dieſer Haltung zu bleiben und gut zu ſein, wie Pittakus meint, iſt eine Unmöglichkeit und etwas Unmenſchliches. Nur ein Gott hat dieß voraus. „Der Mann jedoch muß werden ſchlecht, den rathlos Unglück wirft zu Boden." Ein Mann — natürlich ein guter, denn ein ſchlechter wird nimmer ſchlecht: „denn jeder Mann, gehts gut ihm, iſt auch gut, und ſchlecht, wenns ſchlecht ihm geht." (30.) So ſagt Simonides weiter gegen Pittakus: „Drum werd' ich Unmögliches ſuchend auf hohle, unthunliche Hoffnung des Lebens Loos auswerfen, ſuchend den untadligen Mann, ſo weit wir auf der breiten Erde Früchte pflücken, und hab ichs gefunden, verkünd' ich ihn Euch; Jeden lobe und liebe ich mir, der mit Willen nichts Schändliches thut; Nothwendigkeit aber bekämpfen ſelbſt die Götter nicht." Sokrates möchte das „mit Willen" zu „ich lobe" gezogen wiſſen, im Gegenſatz zum unfreiwilligen Lob. So fügt Simonides zu Pittakus noch bei: „Mir genügt, wer ſchlecht nicht iſt und nicht zu ſehr unwiſſend; des ſtädteſegnenden Rechtes kundig, mit geſundem Verſtand; denn nicht bin tadelſüchtig ich. Unzählig ſind ja der Thoren Geſchlechter, drum ſchön iſt Alles, dem nicht iſt das Wüſte zugeſellt." (31.)

Auch Hippias will über denſelben Gegenſtand ſprechen, allein Alkibiades mahnt, Protagoras und Sokrates müſſen ihre gegenſeitigen Verſprechungen halten und auch Sokrates meint, wenn man über Dichter reden wollte, ſo wäre es wie bei einem Gaſtmal von ganz gemeinen Leuten, die, weil ſie ſich ſelbſt nicht zu unterhalten wiſſen, Dichter, Flöten, Sängerinnen und Tänzerinnen zu Hilfe nehmen *). Beſſer man ahme die Unterhaltung bei einem Gaſt-

*) Hiemit iſt das Licht klar bezeichnet, in welchem Platon dieſen zweiten Theil aufgefaßt wiſſen will. Ihm nicht weniger als uns iſt dieſes nichtsſagende Sylbenſtechen zuwider, aber gerade darin will er die Art der Sophiſten, die an ſolchen Dingen gar nicht genug bekommen können (wie denn auch Hippias noch das Wort ergreifen möchte) ſchildern.

mal von Leuten ihrer Art nach und unterhalte sich selbst mit eigener Rede und Stimme und suche einander eine Probe von sich und der Wahrheit zu geben und abzunehmen. Sie wollen daher mit einander den unterbrochenen Gegenstand wieder aufnehmen. Protagoras lange zögernd, läßt sich durch einige Worte des Alkibiades und die Bitten der Andern zu einer weitern Unterredung bewegen und will wieder antworten. (32.)

III.

Sokrates erklärt, sein Zweck bei der Unterredung sei nur der, mit dem ins Reine zu kommen, was ihn immer verlegen mache. Zu Zweien könne man besser berathen und wen könnte er besser zum Genossen wählen, als den Protagoras, der nicht nur selbst rechtschaffen ist, sondern auch Andere dazu machen kann, der so großes Selbstvertrauen hat, daß er sich offen für einen Sophisten ausgibt und mithin sich dafür nimmt. Nun wollen sie also die alte Frage aufnehmen (vgl. c. 17).

1.

Sind Weisheit, Verstand, Männlichkeit, Gerechtigkeit, Heiligkeit Namen für Eines oder hat Jedes sein eigenthümliches, von Andern verschiedenes Wesen? Protagoras hat sich für das Letzte entschieden: alle seien Theile der Tugend, aber unter sich verschieden. (33.) Die vier sind einander so ziemlich ähnlich, aber die Männlichkeit ist weit von ihnen allen unterschieden. Ein Beweis dafür ist, daß Manche bei dem höchsten Grad der jenen vieren entgegengesetzten Fehler doch ausgezeichnet männlich sind. Sokrates schließt nun:

Die Männlichen sind kühn,
Kühn sind in Allem mehr die Kundigen als die Unkundigen *),
Also sind die Kundigen mehr männlich,
Also wäre die Weisheit Männlichkeit.

Freilich gibt es noch andere Kühne, aber diese sind toll. Dagegen aber wendet Protagoras ein, daß eben die Kühnen nicht alle

*) Protagoras, der im Folgenden den Obersatz angreift, kommt dem Trugschluß nicht auf die Spur. Dieselbe liegt im Untersatz. Es ist die fallacia dicti secundum quid ad dictum simpliciter: kühn sind im Kampf die des Kampfes und der Waffen Kundigen, nicht überhaupt die Kundigen und Gelehrten, die auch Stubengelehrte sein können.

männlich seien, und gerade in diesem habe Sokrates die Einheit von Weisheit und Männlichkeit gefunden. (34.)

2.

Sokrates bringt nun den Protagoras weiter: Gut, schlecht leben sei = angenehm, unangenehm leben, vorausgesetzt, daß Einem das Gute angenehm ist. Nun ist zu fragen: ist einiges Angenehme, eben so weit es angenehm ist, nicht gut und einiges Schmerzende nicht, so weit es schmerzend ist, schlecht? Protagoras gibt die sichere Antwort, einiges Angenehme sei nicht gut, wiederum sei einiges Schmerzende nicht schlecht, Anderes sei es, und drittens gebe es gleichgültige Dinge, weder gut noch schlecht. Sokrates faßt die Frage noch einmal auf: Angenehm = was am Vergnügen Theil hat und Vergnügen macht. Nun ist die vorige Frage: „ist einiges Angenehme, so weit es angenehm ist, nicht gut" — zu der geworden: Ist das Vergnügen von Einigem nicht gut? Vorher ist noch nöthig die Bestimmung von Einsicht. Sie ist schön, gebietet über den Menschen und wenn Einer etwas als gut erkennt, so kann ihn nichts bezwingen, anders zu handeln als die Einsicht gebietet. Aber die Menge sagt: Mancher, der das Beste erkenne, wolle es nicht thun, sondern lasse sich durch das Angenehme bezwingen! Was heißt dieses Bezwungenwerden von den Lüsten? Nach dem Zugeständniß der Menge, wenn man von Speise, Trank und Liebesdingen bezwungen, wiewohl man sie für schlecht erkennt, sie dennoch thut. Was ist nun schlecht? und warum? Nicht weil es im Augenblick Vergnügen schafft oder weil es nach dem Genuß zu jeder Aeußerung der Freude führt, sondern weil es mit Unlust endigt. Gut ist das Angenehme, wenn es die Ursache künftiger Lust in sich trägt. Die Lust verfolgt man also als gut, die Unlust als schlecht verabscheut man und die Unlust ist gut, wenn sie Unlust erspart. (36.) Demnach ist das Gute eigentlich das Angenehme, das Schlechte das Unangenehme. Also: man thut das als schlecht Erkannte bezwungen vom Angenehmen = Guten (ex hypothesi). Demnach ist das Gute unwerth in uns zu siegen über das Schlechte. Das Gute ist aber dann unwerth im Verhältniß zum Uebel und das Uebel im Verhältniß zum Guten, wenn das Eine größer und mehr, das Andere kleiner und weniger ist und das Bezwungenwerden (Unterliegen) bedeutet, statt kleinerer Güter größeres Uebel wählen. Oder, da gut und angenehm Wechselbegriffe sein sollen:

ein Mensch thut das Schmerzliche, das er als schmerzlich erkennt, bezwungen vom Angenehmen, das dann offenbar des Sieges unwerth ist. Der Werth in Vergleichung des Angenehmen mit dem Schmerzlichen ist nur Uebermaß oder Mangel. Wiegt man Angenehmes gegen Angenehmes, so hat das größere den Vorzug, beim Schmerzlichen umgekehrt. Wenn Angenehmes gegen Schmerzliches, so hat man, wenn das Schmerzliche vom Angenehmen überwogen wird, seis das Nähere vom Entfernteren oder umgekehrt, das zu thun, in welchem das Angenehme ist; wenn aber das Schmerzliche das Uebergewicht hat, so läßt mans sein. Die Sinne aber täuschen bei Nähe und Ferne, folglich, wenn das gut Leben heißt, ist die einzige Retterin des Lebens eine gewisse Meßkunst, also Einsicht und das Unterliegen ist nur Unwissenheit; (37.) darum eben sollen sich Alle von den Sophisten unterrichten lassen.

3.

Zum zweiten Mal wird gut und angenehm, schlecht und schmerzlich für identisch erklärt. Trachten nach einem angenehmen Leben ist schön, gut und nützlich. Keiner wird daher wissentlich etwas Schlechteres thun, wenn er etwas Besseres weiß. Ein Mensch wird daher bei freier Wahl nicht in das gehen, was er fürchtet. (38.) Hieraus ergibt sich die Anwendung auf c. 34.: die Männlichkeit sei von den Tugenden unterschieden und gottlose, ungerechte Menschen seien die männlichsten. — Die Männlichen gehen nicht in Gefahren, die sie für gefährlich erkennen. Da aber, wo sie getrosten Muthes sind, gehen Alle hin, Feige und Männliche, die doch einander entgegengesetzt sind. Die Feigen wollen nicht in den Krieg, etwas Schönes, Gutes und Angenehmes, und das ist somit ein Beweis für ihre Unwissenheit hierin. Die Unbekanntschaft mit dem Gefährlichen und Nichtgefährlichen ist Feigheit. Das Gegentheil von Feigheit ist Männlichkeit, was also hier gleich Weisheit ist. (39.)

So kommt denn Sokrates darauf hinaus, die Tugend sei, wenn Einsicht, lehrbar, und wunderlicherweise sind nun beide auf entgegengesetzte Ansicht gekommen: Sokrates, der es früher (10.) bestritt, behauptet es jetzt und Protagoras, der es (11.) beweisen wollte, läugnet es nun. Sokrates, der den Prometheus lieber hat, als den Epimetheus (Vorbedacht, Nachbedacht), wünscht die Sache noch einmal untersucht, allein Protagoras lehnt dieß ab. (40.)

V. Gorgias.

Kallikles, Sokrates, Chairephon gehen zu Gorgias. (1.) Chairephon fragt dieſen, was er ſei. Polus ſucht zu antworten. (2.) Mit dem Tadel des Sokrates gegen den Polus macht ſich der Uebergang zur

I. Unterredung des Sokrates mit Gorgias.

Vorfragen. (3.) Sokrates fragt nach dem Gegenſtand der **Redekunſt**. Das ſind Reden. Aber jede Kunſt beſaßt ſich ja mit Reden, die ſich mit dem Gegenſtand befaſſen, der die einzelne Kunſt angeht. Doch! die Redekunſt heißt vornämlich ſo, weil ihr ganzes Geſchäft durch Reden vollbracht wird. (4.) Die Künſte werden nämlich eingetheilt in ſolche, die keine Rede brauchen und ſolche, deren ganzes Werk durch Reden vollbracht wird; zu letzteren gehört die Redekunſt, ſie muß alſo von anderen ihrer Art unterſchieden werden. (5.) Es iſt zu beſtimmen, von was die Worte handeln, die das Weſen der Redekunſt ausmachen: — vom höchſten Gut auf der Welt. (6.) Als höchſte Güter gelten auch Geſundheit, Schönheit, Reichthum — aber die Redekunſt iſt Meiſter im wahrhaft größten Gut, in der Kunſt, die Menge zu überreden. (7.)

Es gibt mehrere Arten der Unterredung, z. B. die des Lehrens. (8.) Die Unterredung der Redekunſt aber iſt die Ueberredung der Menge in Beziehung auf Recht und Unrecht. Es iſt zu unterſcheiden zwiſchen der Lehrerüberredung und der glaubenmachenden Ueberredung. Letztere iſt die der Redekunſt. (9.) Die Redekunſt kann auch in Dingen rathen, die ſie nicht verſteht, wie z. B. Themiſtokles bei Erbauung der Mauern, Perikles bei den Hafenbauten, die Redner bei den Wahlen. (10.) Sie vereinigt geradezu alle Künſte. Der Redner kann über jede Kunſt überzeugender reden, als der Meiſter. Aber (dieß als Vorbeugung gegen die Gefährlichkeit der Redekunſt), man muß die Redekunſt gerecht gebrauchen, wie jede andere Kunſt. (11.) Stillſtand. Sokrates macht den Gorgias auf den Ausgang des Geſprächs gefaßt. Dieſer will ſich durch die Rückſicht auf die Zuhörer befreien. (12.) Da aber dieſe weiter hören wollen, geht das Geſpräch fort, um auf einen Widerſpruch zu führen. Bis jetzt iſt geſagt:

Der Redner (eigentlich Redekünstler, Rhetor) kann vor der Menge von Dingen, die er nicht versteht, überzeugender reden, als der Kenner (vgl. o. 11). Er braucht nur einen Kunstgriff der Ueberredung gefunden zu haben. (13.) Kann nun der Redner auch über Recht und Unrecht sprechen, ohne daß er es versteht? — Nein! das muß er verstehen. Wer aber irgend eine Kunst gelernt hat, ist jedesmal das, wozu ihn seine Kunst macht. So ist der Redner gerecht und muß gerecht handeln wollen, kann also nie Unrecht thun. (14.) Nach dem Obigen (11.) aber muß es möglich sein, daß er Unrecht thut. Dieß ist ein Widerspruch. (15.) Polus schilt den Sokrates. Von ihm aufgefordert, das vorige Gespräch zu berichtigen, nimmt er das Wort. (16.)

II. Sokrates und Polus.

1.

Die Redekunst ist keine Kunst, sondern eine Uebung in Erzeugung von Wohlgefallen und Vergnügen; ebenso wie die Kochkunst, denn beide sind Theile eines und desselben Bestrebens (17.), der Schmeichelkunst. Diese hat vier Theile, Kochkunst, Redekunst, Putzkunst, Scheinkunst (Sophistik). Die Rhetorik aber ist das Gegenbild, die Kehrseite eines Theils der Staatskunst. Es gibt nämlich ein wirkliches und ein scheinbares Wohlbefinden der Seele und des Körpers. (18.) Daraus ergeben sich vier Künste, denen dann vier Theile der Schmeichelkunst entsprechen:

1) in Beziehung auf die Seele — Staatskunst:
   a) Gesetzgebungskunst —, in der Schmeichelkunst Sophistik,
   b) Gerechtigkeit —, in der Schmeichelkunst Rhetorik.
2) Leibespflege:
   a) Turnkunst, die wahre; die falsche, Putzkunst,
   b) Heilkunst, die wahre; die falsche, Kochkunst.

Die Schmeichelkünste sorgen nicht für das Beste, sie fangen vielmehr mit dem Augenblicklich-angenehmen den Unverstand und gehen ohne vernünftige Rücksicht zu Werk; werden aber die ächten Künste und die Schmeicheleien nicht unterschieden, so wird Alles unter einander gemengt. (19. 20.)

Die Redekunst ist also (vergl. 18.) ein Theil der Schmeichelei und darum verdienen die Redekünstler gar keine Achtung. Aber sie haben ja doch eine so große Macht, sie tödten, wen sie wollen,

und verbannen, wenn es ihnen gutdünkt!! (21.) Sie haben vielmehr, meint Sokrates, die geringste Macht, und thun nur das, was ihnen gutdünkt. Das aber ist nicht gut und keine große Macht, wenn man thut, was einem ohne Verstand gutdünkt. Es wäre also gegen ihn zu beweisen, daß die Redekünstler Verstand haben und thun, was sie wollen. (22.) Wenn Einer etwas thut um eines Zweckes willen, so will er nicht das, was er thut, sondern das, warum er es thut. Nun unterscheidet man zwischen Gut, Uebel und Mittelding. Die Mitteldinge thut man um des Guten willen; man tödtet und dergleichen einen um des Guten willen, man will das Gute damit. (23.) Bringt der Mord Schaden, so hat man gethan, was einem gutdünkt, und nicht was man will (keinen wahrhaften Zweck erreicht). Dann aber ist die große Macht nicht gut.

2.

Polus (dessen natürliche Neigung hiegegen kämpft) fragt von Neuem, ob Sokrates nicht die Macht haben wollte, Alles thun zu dürfen, sei es gerechter oder ungerechter Weise. Sokrates verneint dieß. Tödtet man einen mit Recht, so ist man nicht beneidenswerth; tödtet man mit Unrecht, so ist man unglücklich. Nicht so unglücklich ist der, der unrechtmäßig getödtet wird. Demnach will Sokrates lieber Unrecht leiden als thun und nicht Alleinherr sein. (24.) Die Willkür, einen niederzustoßen, ist nicht große Gewalt, weil man Strafe zu fürchten hat, und diese ist ein Uebel. Somit ist gut und große Gewalt nur da, wo man thut, was einem gut und nützlich ist. Oder: Mord, Verbannung ꝛc. ist zweckmäßig und gut, wenn gerecht. Die Ungerechten aber sind unglücklich. (25.) Aber, entgegnet Polus, Viele, die Unrecht thun, sind ja glücklich! Das ist ja auch die allgemeine Meinung! Das Letzte erklärt Sokrates als einen für die Wahrheit nichtsbedeutenden Beweis, so wenig als die Zeugen vor Gericht, die wenn auch in großer Zahl doch das Falsche bezeugen können. Darum will er einen Gegenbeweis von anderer Art führen. (27.)

(28—35.) Der Ungerechte mag glücklich sein, wenn er bestraft wird, oder vielmehr, er ist dann weniger unglücklich. Polus widerlegt dieß scheinbar mit der Behauptung, er sei vielmehr glücklich, wenn er nicht bestraft werde. (28.) Es wird deswegen verwiesen, beruft sich aber wieder auf die öffentliche Meinung.

Doch Sokrates will es hier nur mit ihm zu thun haben und stellt als Satz auf: Unrecht thun ist ein größeres Uebel als Unrecht leiden. Polus gibt zu, Unrecht thun sei häßlicher, Unrecht leiden aber sei ein größeres Uebel. (29.) Nun handelt es sich um Häßlich und Uebel. Schön ist, was Nutzen oder Lust oder Beides bringt. Im Gegentheil häßlich, was ein Uebel oder Unlust oder Beides gewährt. Unter zwei Dingen ist das häßlicher, welches größere Uebel oder größere Unlust oder Beides in höherem Maße bringt. Wenn denn Unrecht thun häßlicher ist, so muß es (dem, der es thut) mehr Uebel oder Unlust oder Beides zugleich bringen, als das Unrechtleiden. (30.) Nach Polus Zugeständniß bringt es nicht mehr Unlust, also muß es ein größeres Uebel gewähren, also ist es ein größeres Uebel. Nach dem Vorigen war es häßlicher, somit ist es häßlicher und ein größeres Uebel zugleich.

Nun ist zu beweisen: Sein Recht finden und gestraft werden, ist kein so großes Uebel, als sein Recht nicht finden. Sein Recht finden heißt aber, mit Recht, gerechter Weise bestraft werden. Alles Gerechte ist schön, so weit es gerecht ist (cf. oben). (31.) Dieß wird weiter erhärtet für die Verhältnisse des Activen und Passiven. Sein Recht finden ist also gerecht, folglich schön und daher gut. Es bringt den Nutzen, daß der mit Recht Gestrafte an der Seele besser wird und hiedurch (32.) wird er von dem größten Uebel befreit. Die Zerrüttung der Seele ist die häßlichste. Da sie nicht so schmerzlich ist, hat sie ein Uebermaß vom größten Schaden, folglich ist sie das größte Uebel. (33.) Von der Ungerechtigkeit nun befreit die Rechtspflege. Sie ist die schönste, zwar nicht angenehm, aber eben deswegen die nützlichste. Wer nun keine Ungerechtigkeit hat, ist der Glücklichste, der Zweitglücklichste, der sich davon befreien läßt, unglücklich, wer sie behält. (34.) Manche wollen sich durch Rechtspflege nicht heilen lassen und ihr Recht nicht finden, weil sie den Nutzen nicht sehen, und so das Uebel behalten wollen, was denn auch geschieht. Aus all' dem ergibt sich:

> Ungerechtigkeit ist das größte Uebel. Davon befreit, wenn man sein Recht findet. Bei der Ungerechtigkeit sein Recht nicht finden, ist das größte, allergrößte Uebel. (cf. 28.) (35.)

Was ist nun aber der große Nutzen der Redekunst? Vertheidigen und Vertheidigtwerden ist nicht nützlich, weil man sein Recht nicht findet. Einen Feind anklagen und in die Strafe bringen, auch nicht, weil er dann sein Recht findet und gesund wird. Und das

sollte doch der Nutzen der Redekunst sein. Aber jetzt zeigt es sich: Der, der nicht Unrecht thun will, hat keinen großen Nutzen von ihr, wenn er je einen hat. (36.)

III. Sokrates und Kallikles.

A.

Wie kommt denn aber Sokrates dazu, solche verkehrte dem Menschenleben widersprechende Dinge zu sagen? Den Willensmeinungen und Reden der Geliebten kann man nicht widersprechen. So geht es auch ihm mit seiner Geliebten, der Philosophie. Sie muß man widerlegen oder man stimmt mit sich (mit seiner Vernunft) nicht überein. (37.) Anders erklärt sich freilich die Sache Kallikles: Sokrates leite als Volksredner gerne auf Widersprüche und mache, wenn man die Natur meine, eine zweite Frage nach dem Gesetz und umgekehrt. Nach der Natur nun ist Unrecht leiden schändlicher und deswegen schlimmer. Die Gesetze aber rühren von schwachen Menschen her, die aus Furcht, die Stärkeren und Gewaltigen könnten mehr bekommen, nur um das zu verhindern sagen, wie schändlich und unrecht es sei, mehr haben zu wollen. Das heißen sie denn das Unrecht, mehr als Andre haben wollen, und sie, die (schwächer und) schlechter sind, begnügen sich, wenn sie das Gleiche bekommen. (38.) Und doch ist es Recht, daß der Bessere und Mächtigere einen Vorzug vor dem Geringeren und Unmächtigen hat. Wir aber brauchen dagegen von Jugend an Beschwörungsformeln und Zaubermittel. Eine tüchtige Natur jedoch erhebt sich über diese. (39.) Aber bei Sokrates kommen alle seine Behauptungen von der Philosophie her, die, wenn man sie mit Maß treibt, in der Jugend, etwas hübsches ist, wenn man sich aber über Gebühr mit ihr einläßt, das Verderben der Menschen. Einer, der in den reiferen Jahren sich mit Philosophie abgibt, ist unmännlich und in allem Nöthigen unerfahren, für alles Schöne und Erhabene unbrauchbar. (40.) Das sind die Gründe, warum Kallikles von der Philosophie abmahnt. In Noth und Verlegenheit wisse sich dann Sokrates nicht mehr zu helfen und zu schützen, wie z. B. vor Gericht. Darum erinnert ihn Kallikles zur Ergreifung eines andern Lebens. (41.) Sokrates freut sich über den Glücksfund, den er an Kallikles gethan. Denn da dieser weise, wohlgesinnt und freimüthig ist, so kann seine Prüfung als richtig und seine Zugeständnisse als höchste Wahrheit gelten. (42.)

1.

Gewaltiger und beſſer *) gilt ihm gleich. Die Menge iſt gewaltiger als der Einzelne. Was bei der Menge gilt, gilt bei den Gewaltigeren, alſo auch ex hypothesi bei den Beſſern. Was aber bei den Beſſern gilt, das iſt nach dem Zugeſtandenen der Natur nach ſchön. Alſo ſind dieß auch die Meinungen der Menge, daß Gleichheit im Beſitze recht, und Unrecht thun ſchändlicher ſei als Unrecht leiden. Dieß iſt ſomit nicht nur Geſetz, ſondern auch Natur. (43.)

Kallikles gereizt, macht dem Sokrates Vorwürfe über ſeine Wortjägerei, läßt ſich aber beſänftigen. Die Beſſern ſind, ſo geht es jetzt weiter, die Vorzüglicheren, die Verſtändigeren. Ihnen ſteht nach dem Naturrecht zu, zu herrſchen und mehr zu haben. (44.) Um den Kallikles darauf zu führen, daß es nöthig ſei, die Beziehung des Verſtandes näher anzugeben, nimmt Sokrates die Beiſpiele des Arztes, Webers, Schuſters, Landmanns zu Hilfe, wird aber abgewieſen. Endlich erhält er die Beſtimmung: einſichtsvoll in den Staatsgeſchäften, und tapfer, das zu vollenden, was man will. (45.) Sokrates weiſt den Kallikles wegen ſeiner ſchwankenden Begriffsbeſtimmungen zu recht und ſpricht von Selbſtbeherrſchung und Beſonnenheit.

Kallikles aber entwickelt ganz frei und offen ſein natürliches Gut und Recht: **) „Wie kann ein Menſch, fragt er, glücklich werden, wenn er irgend Etwas unterthan iſt? Vielmehr das iſt das Gut und Recht von Natur, was ich mit allem Freimuth ausſpreche, daß, wer recht leben will, muß ſeine eignen Begierden ſo groß als möglich werden laſſen und nicht beſchränken, und daß er dann im Stande iſt, denſelben in ihrer größten Höhe zu dienen mit Tapferkeit und Verſtand und immer das Gelüſte der Begierden zu befriedigen. Das aber iſt, denke ich, den Meiſten nicht möglich. Deswegen tadeln ſie dieſe Menſchen aus Scham, hinter der ſie ihre eigene Unmacht verbergen, und ſagen, es ſei etwas Schändliches um die Zügelloſigkeit; ſo knechten ſie die beſſeren Naturen unter den Menſchen, und ſelbſt außer Standes, den Begierden Erfüllung zu verſchaffen, loben ſie die Beſonnenheit und Gerechtigkeit um ihrer eigenen Freiheit willen. Wem aber von Anfang gegeben iſt, ein

*) *Κρειττων, βελτιων.*

**) Auch dieſe Rede gebe ich in ausführlichem Zuſammenhang als antiken Ausdruck für die neueren Freiheitstheorieen und modernen Fleiſchesgelüſte.

Königssohn zu sein oder wer von Natur in Stand gesetzt ist, sich irgend eine Gewalt oder Herrschaft zu verschaffen, kann es für einen Solchen in Wahrheit etwas Schändlicheres und Schlechteres geben, als die Besonnenheit? für einen, der im Stande, alle Güter ohne Hinderniß zu genießen, sich selbst Gesetz, Wort und Tadel der Menge als Herrn auf den Hals laden wollte? Oder wären Solche nicht durch das Gut der Gerechtigkeit und Besonnenheit ganz elend geworden, wenn sie ihren Freunden nicht mehr gäben als ihren Feinden, und dazu noch, wenn sie die Herren im Staate sind? Vielmehr nach der Wahrheit, Sokrates, nach der Du ja immer streben willst, ist es so: Schwelgerei, Zügellosigkeit, Freiheit, wenn sie Hilfsquellen haben, das ist Tugend und Glückseligkeit. *) Das Andre Alles aber ist Zopf, widernatürlicher Vertrag, nichtsnutzige Thorheit der Menschen. (46.) So verdienen denn die, die gar kein Bedürfniß haben, nicht den Namen der Glücklichen. Sonst wären ja Steine und Leichname die allerglücklichsten."

Sokrates entgegnet mit dem Wort des Euripides:

Wer weiß, ob nicht das Leben Sterben ist,
Das Sterben aber Leben.

So können wir jetzt schon im Sterben sein und der Leib unser Grab, **) der Theil der Seele aber, in dem die Begierden sind, kann umgestimmt und zu oberst, zu unterst gekehrt werden, und ist (weil er das Alles fassen kann) füglich einem Fasse zu vergleichen. So wäre dann der Sitz der Begierden in der Seele eines Ungeweihten, wie ein durchlöchertes Faß. Im Hades müßten die Ungeweihten als die Unglücklichsten immer tragen in ein durchlöchertes Faß und dazu noch mit löcherigem Sieb; denn das ist eigentlich die Seele der Ungeweihten, die wegen Unglaubens und Vergeßlichkeit nie zufrieden werden kann. Dieses Gleichniß, so ungereimt es sein mag, zeigt doch so viel, an die Stelle eines zügellosen und nimmersatten Lebens müsse man ein geordnetes und immer bei dem, was da ist, genügsames ***) Leben setzen. (47.) Um ein anderes Bild zu gebrauchen, ist das Leben des Weisen und Zügellosen gerade so, wie wenn zwei Männer viele Fässer hätten; der Eine gesunde und gefüllte, mit Wein, Honig, Milch und dgl., die Flüssigkeiten aber

*) Vergl. Buch der Weisheit 2, 11.

**) σῶμα, σῆμα.

***) Vergl. 1. Timoth. 6, 8.

wären sehr selten und schwer zu bekommen, aber doch würde er sich, wenn er die Fässer einmal gefüllt hätte, nicht auf weitere Beifuhr verlegen, sondern darum ganz unbesorgt sein. Der Andere aber sollte die Flüssigkeiten, wie Jener, nur auch in schwieriger Weise sich verschaffen können, seine Gefäße wären löchericht und mürb und er müßte Tag und Nacht daran füllen, wenn er nicht die größte Pein haben sollte. Welches Leben ist nun glücklicher, das des ruhigen Weisen oder das des Unersättlichen? (48.)

Doch Kallikles behauptet fortwährend, gut und angenehm sei einerlei. Wie ihm Sokrates Vorwürfe macht wegen seiner Unbestimmtheit in den Reden, so bleibt er dabei, gut ist es, durchaus sich freuen. (49.)

2.

Angenehm und Gut sei also dasselbe. Einsicht und Tapferkeit seien unter sich und vom Guten unterschieden. — Von zwei entgegengesetzten Dingen nun kann man nicht das Eine und das Andere zugleich haben oder verlieren, so bei Wohl- und Uebelbefinden, Gut und Uebel. Gibt es also etwas, das der Mensch zu gleicher Zeit hat und verliert, so kann das nicht das Gute und Schlechte sein. (50.) Jede Begierde, jedes Bedürfniß ist schmerzlich, so Hunger und Durst. Befriedigung dieser Begierde ist Lust. Man kann aber Hunger und Durst in Hunger und Durst, also im Schmerz befriedigen, d. h. in der Pein sich freuen. Nun ist vorhin anerkannt worden: man kann sich nicht zugleich wohl und übel befinden. Aber das wird jetzt als möglich zugegeben, man könne sich im Schmerze freuen. Folglich kann das Wohlbefinden nicht dasselbe sein mit sich freuen und das Uebelbefinden ist nicht dasselbe mit dem Schmerz, so daß also Gut und Angenehm als verschieden sich ergibt.

Kallikles weicht aus und will nicht mehr fortfahren. Doch bewegt ihn hiezu Gorgias. (51.) Mit Hunger u. dgl. hört zugleich die Lust auf, wenn man den Hunger stillt. Also hört mit dem Leide die Lust zugleich auf. Also, vgl. 50, können Lust und Leid nicht gut sein und nicht schlecht. Oder:

Gut heißt Einer wegen Vorhandensein von Gütern. Die Guten (Einsichtsvollen und Tapfern) und Schlechten (Unverständigen, Feigen) empfinden in gleich hohem Grade Freud und Leid, oder die Schlechten eher noch mehr als die Guten. Freude und Leid ist aber nach des Kallikles Behauptung gut und schlecht. Also würde der

Schlechte ganz im gleichen Verhältniß mit dem Guten schlecht und gut oder gar noch mehr gut, — unter der Voraussetzung, daß Gut und Angenehm das Gleiche seien. (52. 53.)

3.

Jetzt nimmt Kallikles seine Behauptung am Anfang des vorigen Abschnitts, daß Gut und Angenehm das Gleiche seien, zurück als im Scherze gesagt und meint vielmehr, es gebe gute und schlechte Vergnügungen. Gut sind die nützlichen, die einen Nutzen, und schlecht die schädlichen, die einen Schaden bewirken. Ebenso gibt es gute und schlechte Unlust. Die gute Lust und Unlust muß man sich wählen und verschaffen, da man um des Guten willen das Andere thun muß, nicht aber das Gute um des Andern willen. (23.) (54.) Nun gibt es Veranstaltungen, die nur bis zum Vergnügen gehen, und andere, die wissen, was gut und schlecht ist (vgl. 17—20). Damit wird die frühere Rede wieder aufgenommen und sie muß in allem Ernst ohne Spaß fortgeführt werden, denn es handelt sich darum, zu erkennen, ob das Leben eines Staatsmanns im Sinn des Kallikles, oder eines Philosophen im Sinn des Sokrates vorzuziehen sei. Also das steht fest: Es gibt etwas Gutes und Angenehmes, sie sind verschieden und man kann nach beiden streben. (55.) In Beziehung auf Körper und Seele gibt es Beschäftigungen, kunstgemäße, die das Beste vorher in Ueberlegung nehmen, andere, die auf das nicht achten, sondern darauf, wie sie das Vergnügen bereiten können und gefällig sein mögen, gleichviel ob auf gute oder schlechte Weise. (56.) Letzterer Art ist das Flötenspiel, Zitherspiel und die Dithyrambendichtkunst. Ebenso geht die Tragödie auf das Vergnügen aus und darauf, den Zuschauern gefällig zu sein. Die Dichtkunst ist eine Art, zum Volk zu reden, eine rednerische, aber auch Schmeichelei. (57.)

B.

So sollte man also meinen, die Redner vor den freien Völkern werden alle darauf aus sein, den Bürgern gefällig zu sein, ohne sich darum zu kümmern, ob sie besser oder schlechter werden! (58.) Nun greift aber der treffliche Redner und Handwerker im Blick auf sein Werk nicht in den Tag hinein, sondern so, daß sein Werk ein Ansehen hat. Was auf solche Weise Ordnung und Regelmäßigkeit erhalten hat, ist gut, das Gegentheil schlecht, so beim Körper und

auch bei der Seele. Dort wird dadurch erreicht Gesundheit und Kraft, hier durch das Gesetzmäßige und Geordnete die Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit, d. h. Gerechtigkeit und Besonnenheit. (59.)

1.

So wird der gute Redner bei seinen Reden darauf sehen, daß die Mitbürger Tugend, Gerechtigkeit und Besonnenheit in die Seele bekommen, vom Andern frei werden. Wie beim Körper, so bei der Seele; so lange sie schlecht ist, muß man sie von den Lüsten abhalten, d. h. in Zucht nehmen. Diese ist für sie besser als Zügellosigkeit. — Jetzt will Kallikles nicht mehr antworten. (60.) Darum soll sich Sokrates selbst seine Antworten geben, die unrichtigen Behauptungen sollen die Andern angreifen. (61.)

Nach dem Guten muß man streben. Das Gute ist eine Tugend. Tugend ist die zuständige Ordnung. Diese ist bei der Seele Besonnenheit. Besonnenheit ist also rechte Tugend der Seele. Sie ist zugleich Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Tapferkeit. Also die Besonnene Seele ist gut. Eine gute befindet sich gut. Also ist sie glücklich. Im entgegengesetzten Zustand ist der Unbesonnene, Zügellose. (62.) Somit muß man nach Besonnenheit streben, Zügellosigkeit fliehen, und wenn man ein Unrecht begeht, sich strafen lassen, aber nicht die Begierde befriedigen. Sonst könnte es ja keine Gemeinschaft, keine Freundschaft geben, die doch in der ganzen Welteinrichtung liegt. Deßwegen sollte man Mathematik nicht vernachlässigen. Daraus folgt nun freilich (vgl. 14. 36.) der Vorwurf. (63.):

Der Weise könne sich nicht und keinem Andern helfen; aber solcher Zustand sei das Schändlichste. Aber nach der obigen Untersuchung (29. 31.) ist jedes Unrecht für den, der es begeht, häßlicher und schlechter, als für den, der es leidet. Das Häßlichste ist demnach, in dem, wo Hilfe den größten Schaden abwehrt, sich und den Seinigen nicht helfen zu können. Das größte Uebel ist Ungerechtigkeit für den, der sie thut, noch größeres Uebel aber ist, für das Unrecht keine Strafe leiden. (64.) — Um kein Unrecht zu leiden, muß man nicht nur den Willen, sondern auch die Macht haben. Auch dafür muß man sich Kunst und Macht verschaffen, daß man kein Unrecht thut. Die Kunst aber, welche macht, daß man kein Unrecht oder so wenig als möglich leidet, ist entweder, selbst in einer Stadt Gewalt zu üben, oder Freund der bestehenden Staatsgewalt sein. (65.) Freund des Gewaltherrschers kann man nicht sein, wenn man besser oder

ſchlechter iſt, als er, ſondern man muß ihm ganz ähnlich ſein. Dann bringt man es im Staate dahin, daß man kein Unrecht leidet und viel vermag. Ob aber auch dahin, daß man kein Unrecht thut? Man verfolgt vielmehr hier eher den entgegengeſetzten Zweck, recht viel Unrecht zu thun, ohne Schaden zu leiden, und dann hat man in einer verkümmerten und elenden Seele das größte Uebel. Man kann ja dann den Andern tödten! Gerade das iſt den Andern ſo ärgerlich. Dem zu entgehen müßte man es alſo darauf anlegen, Künſte zu üben, die langes Leben ſichern, wie die Redekunſt. (66.) Unter ſolche Künſte nun gehört die Schwimmkunſt; doch dieſe iſt zu geringfügig. Die Schiffskunſt iſt eine edle Kunſt, ſie errettet nicht allein Leben, ſondern auch Leib und Gut aus der größten Gefahr und doch iſt ſie beſcheiden und anſpruchslos; ſie bedenkt, daß ſie die Menſchen mit allem zuſammen rettet, aber nicht beſſer macht, ihnen ihre Seelenkrankheiten läßt, die ein elendes Leben herbeiführen. (67.) Ebenſo kann der Mechanikus retten, aber er wird von Kallikles verachtet, welcher glaubt, er ſei beſſer und komme von Beſſeren her. Aber da er es für Tugend hält, helfen zu können, ſo iſt ſein Tadel doch blos lächerlich. Doch eben ſeine Verachtung ſolcher Künſte, die das Leben ſichern, zeigt: Es iſt nicht das Gut, erhalten und erhalten zu werden *). Ein wahrer Mann muß den Zweck, eine beſtimmte Zeit leben zu können, aufgeben und nur darauf Bedacht nehmen, daß er ſo gut als möglich lebt. Das geſchieht nur, wenn er ſich mit Aufopferung des Liebſten der Staatsgewalt gleich macht, und dieſer müßte man z. B. in Athen ganz gleich werden, um ſich zum Staatsmann und Redner zu bilden und im Sinne der Zuhörer zu reden. (68.)

2.

Dieß iſt noch genauer zu erwägen. Es gibt zwei Arten, die Seele und den Körper zu behandeln; eine geht auf das Vergnügen aus und iſt unedel. Die andere ſucht den Gegenſtand ihrer Behandlung ſo gut als möglich zu machen. Solcher Art muß die Beſchäftigung mit den Bürgern ſein. Wollte man ſich nun mit öffentlichen Geſchäften befaſſen z. B. als Baumeiſter oder Arzt, ſo müßte man forſchen, ob man ſie verſteht, von wem man ſie lernte, ob man ſchon Einiges geleiſtet hat. (69. 70.) So muß man auch bei Kallikles, ehe

*) Schiller: Das Leben iſt der Güter Höchſtes nicht,
Der Uebel größtes iſt die Schuld.

er an die Staatsgeschäfte geht, fragen, ob er schon einen besser gemacht. Er weicht aus und es ist so die Anwendung auf die alten Redner zu machen (vgl. 58.) Jeder von ihnen müßte als guter Staatsmann seine Mitbürger besser statt schlechter gemacht haben. Perikles aber verderbte vielmehr und wenn er anfangs im Ansehen stand, so wurde er nachher von den Athenern, die also besser geworden wären, (nach der Voraussetzung), verurtheilt. (71.) Und darum war er ein schlechter Staatsmann, der Geschöpfe, die er als gut und vollkommen angetreten, unzufrieden und böse hinterlassen hat. Ebenso Timon, Themistokles, Miltiades; auch sie haben hernach den Undank des Volkes erfahren müssen, waren also keine gute Staatsmänner, vielmehr am Anfang haben sie den Wagen gut gelenkt, am Ende aber sind sie heraus geworfen worden. So findet sich also in der Stadt weder früher, noch jetzt ein rechter Staatsmann (vgl. 58.) (72.). Wohl haben die Früheren größere Dinge ausgerichtet, als die wirklichen, aber gerade dadurch zeigen sie sich uns als Diener des Staates. Sie waren im Stande, herbei zu schaffen, was der Staat begehrt, Schiffe u. dgl., aber nicht, durch Zureden und Zwang die Bürger zu dem zu bewegen, wodurch sie hätten besser werden können.

Doch Sokrates muß immer wieder auf den Anfang des 69. Kapitels und auf Kap. 17 — 21. zurückkommen, die Unterscheidung des dienenden*) und unfreien Handwerks und der wahrhaften Kunst, und Kallikles will das nicht verstehen. (73.) Wie in der Leibespflege die Leute sich füllen und spicken lassen und dabei die Gastgeber loben und wenn ihnen die Ueberfüllung Schaden bringt, nicht die Gastgeber tadeln, die doch die Schuld tragen, sondern die Aerzte, so auch hier. Die Stadt ist durch Schuld der gepriesenen alten Staatsmänner aufgedunsen und voll Geschwüre. Kommt dann der Krankheitsanfall, so macht man nicht ihnen Vorwürfe, die sie doch verdienen, sondern den Rathgebern, die man jetzt gerade hat, wenn sie auch unschuldig sind. Weiter zeigt sich eine Ungereimtheit bei den alten und neueren Rednern. Wird ein Staatsmann vom Staate als ungerecht behandelt, so klagt er, das sei unbillig. So machen es gerade auch die Sophisten. Sie geben sich für Tugendlehrer aus und machen ihren Schülern den Vorwurf der Undankbarkeit, während sie ihnen doch Gerechtigkeit zu geben behaupten. (74.) Die Sophisten

*) διακονικὸν.

ſind nun zwar verachtet, aber es iſt bei ihnen dasſelbe, wie bei den Rednern. Die Sophiſtik iſt faſt beſſer, als die Rhetorik (19), allein dieſe ſchickt es ſich nicht, ihren Lehrling zu tadeln, als benehme er ſich ſchlecht. Für ſie allein gehört es ſich, die Wohlthaten ohne Lohn frei zu ertheilen. (75.)

Es fragt ſich nun, welche Sorge für den Staat ſoll Sokrates ergeifen, die welche die Athener gut machen will, oder die welche den Diener macht. Kallikles räth zum Letzteren, aber ſeine oft genannten Gründe (41.) werden abgewieſen. (76.) Sokrates hält es freilich für möglich, daß er einmal vor Gericht erſcheinen müſſe, da dieß in dieſer Stadt Jedem begegnen kann, aber ſein Ankläger iſt dann in jedem Falle ſchlecht. Es iſt gar nichts Widerſinniges, daß er zum Tode verurtheilt würde, denn er treibt die wahre Staatskunſt und weiß von den Ziererein nichts. So kann es ihm gehen, wie dem Arzte vor dem Gerichte der Knaben. Dann wüßte er freilich nicht, was er zu ſagen hätte, ſondern wäre in großer Verlegenheit. (77.) Er könnte ja dann vor dem Gerichte kein Vergnügen anführen, das er dem Volke bereitete. Und doch, in dieſer Lage ſich zu finden, iſt ſchön für einen Mann, wenn er ſich ſelbſt nicht helfen kann, ohne etwas Ungerechtes gegen Götter und Menſchen zu thun oder zu ſagen. *) So will Sokrates auch gerne ſterben. Wenn aber die Seele voll Ungerechtigkeit in den Hades kommt, ſo iſt das das größte Uebel. **) Dieß beweist. (78.)

3.

Die Geſchichte von der Aufſtellung der Richter in der Unterwelt.

Zeus, Poſeidon, Pluton vertheilten unter ſich die Herrſchaft des Kronos. Für die Menſchen galt unter Kronos das Geſetz, das auch jetzt noch gilt, daß der Fromme auf die Inſeln der Seligen kommt, der Gottloſe aber in den Tartarus. Unter Kronos und im Anfang von des Zeus Regierung ward man hierüber im Leben gerichtet von lebenden Richtern, die zu Gerichte ſaßen, wenn einer ſterben ſollte. Da aber dieſe Sprüche nicht gut ausfielen, weil im Leben Richter und Gerichtete in ihren Hüllen (des Körpers) ſteckten, ſo ſollten jetzt die Menſchen in der Blöße vor den Richterſtuhl geſtellt werden ***) und zu Richtern nach

*) Vgl. Matthäi 16, 26.

**) Vgl. Apolog. c. 23 und Matth. 10, 28.

***) Vgl. 2 Corinth. 5, 10.

dem Tode wurden Minos und Rhadamanthys aus Asien, Aiakos aus Europa bestellt *), die am Scheidewege zu den Seligeninseln und zum Tartarus Recht sprechen, Rhadamanthys über Asien, Aiakos über Europa und Minos als Schiedsrichter. Daraus nun mag sich Folgendes ergeben. (79.) Der Tod ist Trennung zweier Dinge von einander, der Seele und des Körpers, die aber nichts desto weniger ihre Gestalt behalten, wie sie im Leben war. Die Beschaffenheit, die ein Körper im Leben hatte, bleibt nach dem Tode ganz oder zum Theil noch eine Zeit lang. So sieht man auch an der Seele Alles, wenn sie vom Körper entkleidet ist, die natürliche Beschaffenheit und die Eindrücke, die ein Mensch von seiner Handlungsweise im Leben erhalten hat. Nun beschaut der Richter die Seele, ohne zu wissen, wem sie gehört und findet er sie voll Mißgestalt und Häßlichkeit, so schickt er sie ins Gefängniß. (80.) Die, welche heilbare Frevel begangen, werden gestraft zur Besserung, die sie mit Schmerzen erkaufen müssen. **) Die unheilbaren Sünder aber werden gestraft zur Schau und zur Warnung für Andere. Unter diese gehören die Gewaltherrscher, welche aus Macht die größten Frevel verübt. Freilich kann es auch unter ihnen gute geben und achtungswerth sind die Beispiele von Solchen, die die treffliche Eigenschaft haben, was man ihnen aufträgt, gut zu verwalten. (81.) Beim ganzen Gericht kennt der Richter die Seele nicht weiter. Bekommt er aber eine fromme Seele von einem Mann aus dem Volk, einem Philosophen u. s. w., zu Gesicht, so hat er Achtung vor ihr und schickt sie auf die Inseln der Seligen.

Dieß glaubt Sokrates und bestrebt sich darum, sich vor dem Richter mit einer möglichst reinen Seele zu zeigen. Dazu fordert er auch Andere auf. Man kann die Geschichte auch für kein Altweibermährchen halten, da Kallikles, Polus und Gorgias nichts Besseres auffinden konnten und die Sätze über Unrecht thun und Strafe leiden nicht widerlegten, so wie die über die Schmeicheleien. (82.) Kallikles ist daher aufgefordert, seinem wahren Glück mit Verachtung der Menschen zu folgen und die Tugend zu üben.

„Wie einem Leitstern also wollen wir dem Worte folgen, das jetzt an den Tag getreten, und das uns zeigt, daß das die beste Art des Lebens ist, in Uebung von Gerechtigkeit und andern Tugenden zu leben und zu sterben!"

*) Vgl. Apostelgeschichte 17, 31 aus der Rede des Paulus in Athen.

**) Vgl. 1 Corinth. 11, 32. 3, 15.

Zweite Abtheilung.

Theaitetos — Sophiſt — Staatsmann — Parmenides — Philebos.

I. Theaitetos.

Es handelt sich um den Begriff des Wissens, und nachdem der vom Mathematiker Theodoros als ausgezeichnet geschilderte Jüngling Theaitetos zuerst einzelne Arten der Kunst angegeben, sich aber selbst am mathematischen Beispiel von gleichseitigen und ungleichseitigen Zahlen (Quadratzahlen und andern Producten) über den Sinn der Frage orientirt und Zutrauen in des Sokrates Hebammenkunst gefaßt, (142—151. E.) bezeichnet er

I.

das Wissen als Wahrnehmung *). Die Wahrnehmung liegt allein in den Sinnen und Protagoras hat hienach Recht mit seinem Grundsatz: Aller Dinge Maß ist der Mensch **). Es folgt daher die

1.

Auseinandersetzung der Ansicht des Protagoras.

Erscheinung und Empfindung sind dasselbe. Gründe für diesen Satz sind folgende:

1) Nichts ist an sich etwas, sondern nur im Verhältniß, z. B. groß, leicht. Nichts ist, Alles wird. Werden und Bewegung ist Alles. Dieser Ansicht sind außer den Eleaten alle, Protagoras, Heraklit, Empedokles, Homer. Bewegung gibt überall Leben, Ruhe den Untergang ***). Denn auch im Geistigen ist Lernen eine Uebung und Bewegung und im Großen besteht Alles durch die Bewegung der Sonne.

---

*) ἐπιστήμη, αἴσθησις, sensus.

**) πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος.

***) Vergl. Hegel Rechtsphilosophie S. 412.

2) Die Farbe (153. D.) ist nichts Anderes außer oder in dem Auge, sondern die Projection *) des Auges an die entsprechende Bewegung. Darum erscheinen verschiedenen Menschen und Einem zu verschiedenen Zeiten die Farben verschieden.

3) Die Zahl wird durch Beziehung (Relation) eine andere. 6 Würfel sind ½ von 4 und ⅓ von 12, und doch meint man gewöhnlich a) nichts werde größer oder kleiner an Umfang oder Zahl, solang es sich gleich bleibe, b) etwas, zu dem nichts hinzu — und von dem nichts hinwegkomme, bleibe sich gleich, c) was vorher nicht war und nachher ist, könne nur durch Werden sein.

4) Nichts ist, was man nicht handgreiflich fassen kann **), und in diesem Allem ist Bewegung. Bewegung aber ist eine zweifache, eine leidende und eine thätige. Daraus geht hervor der Sinn und das Sinnending. Durch ihr Zusammentreffen werden die Eindrücke erzeugt, nicht der Abstracta der Härte, Weiße u. sondern der concreta des Weißen, Harten u. dgl. (157. E.) Dieser Auseinandersetzung der Ansicht des Protagoras fügt Theaitet zu ihrer Bekräftigung bei die

2.

Abweisung scheinbarer Einwürfe.

1) Körperliche und geistige Eindrücke alteriren die Sinneneindrücke. Was soll nun wahr sein, der Traum oder das Wachen? Beides dauert ja gleich lang! — Die Sinneneindrücke sind alterirt, weil der ganze Mensch ein anderer ist, ein Anderer als gesund, ein Anderer als krank. Mit dem Subject aber ist auch das Object geändert, denn nur das Zusammentreffen der beiderseitigen Bewegungen gibt den Eindruck. Also gilt: wahr ist mir meine Empfindung ***). (161. A.)

2) Nach der Empfindung wären ebensogut Schweine und Hunde das Maß der Wahrheit als der Mensch. Protagoras aber stellt sich ja als einen Gott dar, der die Andern belehren will! — Die Götter nun bleiben vorerst aus dem Spiel. Denn über sie ist gar nichts zu behaupten, weder daß sie sind, noch daß

*) προςβολή.

**) ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβεῖν.

***) ἀληθὴς ἐμοὶ ἡ ἐμὴ ἄισθησις.

ſie nicht ſind. (163.) Daß aber das Obengeſagte unmöglich ſei, iſt nur ein Vorurtheil der Menge.

3) Fremde Sprachen und unbekannte Buchſtaben höre und ſehe man, ohne ſie zu verſtehen! — Was man davon wahrnimmt, weiß man auch und was man davon weiß, nimmt man wahr, das Andere nicht. (163. D.)

4) Was man im Gedächtniß habe, wiſſe man auch bei geſchloſſenen Augen! — Man kann Ein und Dasſelbe wiſſen und nicht wiſſen, wie man etwas mit einem Auge ſehen und mit einem andern nicht ſehen kann. Im Gedächtniß iſt überdieß nicht der Eindruck, wie beim erſten Sinneneindruck. (166. B.)

5) So müßte man auch ſcharf, kurz, aus der Ferne, aus der Nähe wiſſen, wie ſehen können!

Gegen die ganze Darſtellnng läßt nun aber Sokrates den Protagoras in einer erdichteten Rede auftreten: Jeder von uns iſt das Maß von Seienden und von Nichtſeienden. Tauſendfach iſt ſo freilich Einer vom Andern unterſchieden eben dadurch, daß dem die Dinge ſo ſind und ſcheinen, dem Andern anders. Aber Weisheit iſt es eben, was Einem als böſe erſcheint, in Gutes zu verwandeln. In dieſem Falle iſt dann aber die erſte Anſicht nicht falſch — denn das Falſche iſt gar nicht, ſondern nur anders und verſchieden (ἕτερον ἑτέρου), das Zweite aber iſt nicht wahrer, nur beſſer! (168. C.) Der fingirten Aufforderung des Protagoras, Sokrates ſolle nicht in Dialogen junge Leute zum Spaß übertölpeln, kommt er dadurch nach, daß er jetzt den Theodoros ſelbſt zum Antworten gewinnt.

3.

Widerlegung des Protagoras.

1) Die Menſchen halten ſich ſelbſt für die Weiſeſten, andere aber für unwiſſend. Es findet ſich alſo bei ihnen ſelbſt die Anſicht, daß wahre und falſche Vorſtellungen unter ihnen ſeien. Jeder hält, was er ſelbſt ſagt, für die Wahrheit, Andre, wenn ſie darüber urtheilen ſollen, ſind gegentheiliger Anſicht. Wenn nun jeder Menſch das Maß der Wahrheit iſt, durch wen wird die Wahrheit entſchieden? Etwa durch die Mehrzahl? (171. C.), und in der Art, daß für gewöhnlich über die Objekte der Empfindung Jeder ſeine Meinung haben kann, in Beziehung auf das Nützliche aber, Ge-

ſundheit, Krankheit u. ſ. w., ein Rathgeber von dem andern verſchieden iſt, in Beziehung auf das Heilige, Gerechte der Beſchluß der Mehrheit gilt. (172. C.)?

2) Sokrates bezeugt ſeine Freude über die Philoſophen. Sie ſeien die Freien. Die Politiker aber ſeien wie Sclaven. Sie können nicht nach Muße der Rede nachgehn, ſondern müſſen ſich in das Nützliche, den Gang des Gerichts, die Launen des Herrſchens fügen. Bei dem Philoſophen iſt nur der Körper in der Stadt. Der Gedanke hält das Alles für Nichts, und fliegt, um mit Pindar zu reden, an alle Orte, ausmeſſend was unterhalb der Erde iſt und auf ihrer Fläche, den Himmel über ſich erkundend und alle Natur allenthalben erforſchend der Dinge des ganzen Alles, dem Nahen nie ſich geſellend. So geht es ihm, wie dem Thales. Spotten kann er nicht, denn er weiß nichts Böſes von einem; loben nicht, denn er iſt unbekannt mit den ſchönen Redensarten. Ein König kommt ihm nicht beſſer daran vor, oder ſchlimmer als ein Sauhirt. Tauſend Jaucherte Landes ſind ihm ein Kleines beim Blick auf die ganze Erde *). Adel kommt ihm gering vor im Blicke auf die Tauſende von Vorältern, die Jeder hat. So wird er denn in Allem von der Menge ausgelacht. Beim Urtheil über Recht und Unrecht, Glück und Unglück kommt er nun vollends bei allen denen in's Gelächter, die als Sclaven erzogen ſind. Aber hier ergibt ſich denn auch der volle Begriff der Wahrheit und Gerechtigkeit. Wären alle Menſchen rechte Philoſophen, dann wäre gar kein Uebel mehr. Aber das Böſe kann nie aufhören. Denn es muß ein Gegentheil des Guten ſein. Auch iſt das Uebel nicht in den Göttern gegründet **), aber die ſterbliche Natur und dieſen Ort umwebt es mit Nothwendigkeit. Darum muß man auch verſuchen, von hier dorthin zu fliehen ſo ſchnell als möglich. Eine ſolche Flucht aber iſt die größtmögliche Verähnlichung mit Gott ***). Die Aehnlichkeit aber iſt, gerecht und heilig werden mit Verſtand. Das iſt die rechte Wahrheit und Gerechtigkeit. Gott iſt nirgends und in keiner Weiſe ungerecht, ſondern ſoviel möglich der Gerechteſte und nichts iſt ihm ähnlicher als was unter uns am gerechteſten wird. Die anders thun, haben nicht blos die Strafen zu erwarten, die man ſo gewöhnlich annimmt,

*) Vergl. Philipper 3, 8.
**) Vergl. Brief Jakobi 1, 13. 14.
***) Vergl. 1 Johannis 3, 2. 3.

ſondern, wenn ſie von ihrer Argheit nicht los werden, ſo wird ſie auch nach ihrem Tode der von den Böſen reine Ort nicht aufnehmen, hier aber werden ſie in immerwährendem Umgang mit den Böſen immer ihres Gleichen Geſellſchaft haben *). (177. C.)

3) Andrerſeits freilich lehrt des Protagoras Anſicht von der Gerechtigkeit, zu der wir zurückkehren, nützlich ſollen die Geſetze immer ſein, die eine Stadt ſich gibt. Das will ſie, aber oft verfehlt ſie ihre Abſicht. Das zeigt dann allein die Zukunft. Daher iſt die Frage: Iſt der Menſch das Maß auch der Zukunft? **) Da weiß doch den Erfolg einer Sache der Verſtändige beſſer als ein Anderer, den Erfolg der Fieberhitze beſſer ein Arzt als der Kranke, das künftige Bitterwerden des Weins der Landmann beſſer als der Zitherſpieler, den Erfolg ſeiner Rede Protagoras beſſer als ein Laie. Alſo iſt der Weiſe das Maß der Dinge und nicht der Unwiſſende. (179. C.)

Doch man muß der Sache noch näher auf den Leib gehen. Es handelt ſich nämlich 4) um das Weſen der Empfindung und des bewegten Dinges ſelbſt ***). Darüber iſt zu hören die Lehre des Heraklit. Sie iſt freilich dunkel und ſelbſt in Bewegung, ohne irgend eine Ruhe; aber ſeine neueren Anhänger machen die Sprache auch den Schuhmachern mundgerecht. Da müſſen wir denn aus dem Vorangehenden ſo viel behalten, daß nichts ſich bewegt als **abstractum**, ſondern als **concretum**, nichts als **qualitas**, ſondern als **quale** †). Nun gibt es eine doppelte Art der Bewegung, die

---

*) *ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη· ἔτ' ἐν θεοῖς ἀυτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης· διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅ τι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. — θεὸς ἐδαμῇ ἐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιότατος, καὶ ἐκ ἔστιν ἀυτῷ ὁμοιότερον ἐδὲν ἕ ὅς ὄν ἡμῶν ἄν γένηται ὅ τι δικαιότατος. — ἂν μὴ ἀπαλλαγῶσι τῆς δεινότητος, καὶ τελευτήσαντας αὐτὲς ἐκεῖνος μὲν ὁ τῶν κακῶν καθαρὸς τόπος ἐ δέξεται, ἐνθάδε δὲ τὴν ἀυτοῖς ὁμοιότητα τῆς διαγωγῆς ἀεὶ ἕξουσι, κακοὶ κακοῖς συνόντες.*

**) *μέτρον καὶ τῶν μελλόντων.*

***) *αἴσθησις* und *φερομένη ἐσία.*

†) *ποιόντε ἀλλ' ἐ ποιότητα.*

er an die Staatsgeschäfte geht, fragen, ob er schon einen besser gemacht. Er weicht aus und es ist so die Anwendung auf die alten Redner zu machen (vgl. 58.) Jeder von ihnen müßte als guter Staatsmann seine Mitbürger besser statt schlechter gemacht haben. Perikles aber verderbte vielmehr und wenn er anfangs im Ansehen stand, so wurde er nachher von den Athenern, die also besser geworden wären, (nach der Voraussetzung), verurtheilt. (71.) Und darum war er ein schlechter Staatsmann, der Geschöpfe, die er als gut und vollkommen angetreten, unzufrieden und böse hinterlassen hat. Ebenso Timon, Themistokles, Miltiades; auch sie haben hernach den Undank des Volkes erfahren müssen, waren also keine gute Staatsmänner, vielmehr am Anfang haben sie den Wagen gut gelenkt, am Ende aber sind sie heraus geworfen worden. So findet sich also in der Stadt weder früher, noch jetzt ein rechter Staatsmann (vgl. 58.) (72.). Wohl haben die Früheren größere Dinge ausgerichtet, als die wirklichen, aber gerade dadurch zeigen sie sich uns als Diener des Staates. Sie waren im Stande, herbei zu schaffen, was der Staat begehrt, Schiffe u. dgl., aber nicht, durch Zureden und Zwang die Bürger zu dem zu bewegen, wodurch sie hätten besser werden können.

Doch Sokrates muß immer wieder auf den Anfang des 69. Kapitels und auf Kap. 17 — 21. zurückkommen, die Unterscheidung des dienenden*) und unfreien Handwerks und der wahrhaften Kunst, und Kallikles will das nicht verstehen. (73.) Wie in der Leibespflege die Leute sich füllen und spicken lassen und dabei die Gastgeber loben und wenn ihnen die Ueberfüllung Schaden bringt, nicht die Gastgeber tadeln, die doch die Schuld tragen, sondern die Aerzte, so auch hier. Die Stadt ist durch Schuld der gepriesenen alten Staatsmänner aufgedunsen und voll Geschwüre. Kommt dann der Krankheitsanfall, so macht man nicht ihnen Vorwürfe, die sie doch verdienen, sondern den Rathgebern, die man jetzt gerade hat, wenn sie auch unschuldig sind. Weiter zeigt sich eine Ungereimtheit bei den alten und neueren Rednern. Wird ein Staatsmann vom Staate als ungerecht behandelt, so klagt er, das sei unbillig. So machen es gerade auch die Sophisten. Sie geben sich für Tugendlehrer aus und machen ihren Schülern den Vorwurf der Undankbarkeit, während sie ihnen doch Gerechtigkeit zu geben behaupten. (74.) Die Sophisten

*) διακονικὸν.

sind nun zwar verachtet, aber es ist bei ihnen dasselbe, wie bei den Rednern. Die Sophistik ist fast besser, als die Rhetorik (19), allein diese schickt es sich nicht, ihren Lehrling zu tadeln, als benehme er sich schlecht. Für sie allein gehört es sich, die Wohlthaten ohne Lohn frei zu ertheilen. (75.)

Es fragt sich nun, welche Sorge für den Staat soll Sokrates ergeifen, die welche die Athener gut machen will, oder die welche den Diener macht. Kallikles räth zum Letzteren, aber seine oft genannten Gründe (41.) werden abgewiesen. (76.) Sokrates hält es freilich für möglich, daß er einmal vor Gericht erscheinen müsse, da dieß in dieser Stadt Jedem begegnen kann, aber sein Ankläger ist dann in jedem Falle schlecht. Es ist gar nichts Widersinniges, daß er zum Tode verurtheilt würde, denn er treibt die wahre Staatskunst und weiß von den Ziererеien nichts. So kann es ihm gehen, wie dem Arzte vor dem Gerichte der Knaben. Dann wüßte er freilich nicht, was er zu sagen hätte, sondern wäre in großer Verlegenheit. (77.) Er könnte ja dann vor dem Gerichte kein Vergnügen anführen, das er dem Volke bereitete. Und doch, in dieser Lage sich zu finden, ist schön für einen Mann, wenn er sich selbst nicht helfen kann, ohne etwas Ungerechtes gegen Götter und Menschen zu thun oder zu sagen. *) So will Sokrates auch gerne sterben. Wenn aber die Seele voll Ungerechtigkeit in den Hades kommt, so ist das das größte Uebel. **) Dieß beweist. (78.)

3.

Die Geschichte von der Aufstellung der Richter in der Unterwelt.

Zeus, Poseidon, Pluton vertheilten unter sich die Herrschaft des Kronos. Für die Menschen galt unter Kronos das Gesetz, das auch jetzt noch gilt, daß der Fromme auf die Inseln der Seligen kommt, der Gottlose aber in den Tartarus. Unter Kronos und im Anfang von des Zeus Regierung ward man hierüber im Leben gerichtet von lebenden Richtern, die zu Gerichte saßen, wenn einer sterben sollte. Da aber diese Sprüche nicht gut ausfielen, weil im Leben Richter und Gerichtete in ihren Hüllen (des Körpers) steckten, so sollten jetzt die Menschen in der Blöße vor den Richterstuhl gestellt werden ***) und zu Richtern nach

*) Vgl. Matthäi 16, 26.

**) Vgl. Apolog. c. 23 und Matth. 10, 28.

***) Vgl. 2 Corinth. 5, 10.

2.

Da ist es am Ende doch möglich, daß man etwas wissen und zugleich nicht wissen kann. Es ist hier der Sinneneindruck und das Gedächtnißbild zu unterscheiden. Nehmen wir an, daß Jeder in sich eine Wachstafel, **tabula cerea** habe, bei den Einzelnen verschieden nach Größe, Reinheit, Dichtigkeit. Darauf werden die Sinneneindrücke eingegraben.*) So lang das Bild bleibt, weiß man sie; ist es verwischt, dann hat man vergessen. Da ist nun

I. Unmöglich:

A. a) Zwei Dinge, die man im Gedächtniß hat, und nicht wahrnimmt, mit einander zu verwechseln (?).
   b) Was man weiß, für etwas zu halten, das man nicht weiß und von dem man kein Zeichen (Bild) hat (?).
   c) Was man nicht weiß, für etwas, das man nicht weiß (?).
   d) Was man nicht weiß, für etwas, das man weiß (?).

B. a) Was man wahrnimmt**), für ein anderes Wahrgenommenes zu halten (?).
   b) Was man wahrnimmt, für etwas, das man nicht wahrnimmt (?).
   c) Was man nicht wahrnimmt, für etwas, das man nicht wahrnimmt (?).
   d) Was man nicht wahrnimmt, für etwas, das man wahrnimmt (?).

C. a) Was man weiß, wahrnimmt und behalten hat, für ein Anderes desgleichen.
   b) Was man weiß, wahrnimmt und behalten hat, nur für ein Gewußtes.
   c) Was man weiß, wahrnimmt und behalten hat, nur für ein Wahrgenommenes.
   d) Was man nicht weiß und nicht wahrnimmt, für ein Anderes desgleichen.
   e) Was man nicht weiß und nicht wahrnimmt, für das man nicht weiß.
   f) Was man nicht weiß und nicht wahrnimmt, für das man nicht wahrnimmt.

---

*) Vgl. das sensualistische Geschichte der Philosophie III. 382 ff.

**) αἰσθάνεται.

II. Möglich ist nur, zu halten:

1) Was man weiß, für ein anderes, das man weiß und wahrnimmt.
2) Was man wahrnimmt, für ein anderes, das man weiß und wahrnimmt.
3) Was man weiß und wahrnimmt, für ein anderes, das man weiß und wahrnimmt.

Das heißt nun:

1) Was man weiß, kann man nicht wahrnehmen oder auch wahrnehmen.
   Was man nicht weiß, kann man nicht wahrnehmen oder blos wahrnehmen.
2) Wenn man von zweien Eines weiß und Keines wahrnimmt, kann man nicht das Eine für das Andre halten.
3) Wenn man von zweien Keines weiß und Keines wahrnimmt, ist Verwechslung eben so unmöglich.

Möglich aber ist also die Verwechslung*), wenn man bei zwei Gewußten, von denen man beide oder eines wahrnimmt, die Bilder verwechselt und gerade der andern Wahrnehmung zutheilt, was der ersten zukommt, (wenn man z. B. einen Menschen für einen Bekannten hält) oder allgemein (194. B.):

Was man nicht weiß und nicht wahrnimmt, davon gibt es auch keine falsche Vorstellung; was man aber weiß und wahrnimmt, das ist das Feld der Vorstellung. Da folgt nun: Wer reines, empfängliches, weiches, glattes Wachs hat und die Bilder an den rechten Ort vertheilt, der hat Gelehrigkeit, Gedächtniß, Verstand — der ist weise. In unreinem, zu weichem oder zu hartem Wachs aber werden die Bilder undeutlich. Da sind dann falsche Vorstellungen. (195. B.)

3.

Sokrates ist stutzig über dieses Resultat, daß nur in der Vermischung von Wahrnehmung und Gedanke die falsche Vorstellung ihren Sitz haben soll. Es gibt auch falsche Vorstellungen mit Gedanken, z. B. mit den reinen Zahlen, wo einer 7 und 5 für 11 statt für 12 halten kann, und noch mehr bei größeren Zahlen. Es kommt also doch auf das Obige (2, I, A, a) hinaus, daß es möglich sein muß, zwei Dinge, die man im Gedächtniß hat und

*) ἑτεροδοξία.

nicht wahrnimmt, mit einander zu verwechseln, und eben damit auf das Gegentheil des anfänglich aufgestellten Grundsatzes, daß einer, was er nicht wisse, zugleich wissen könne. Wir haben also bis jetzt immer vom Wissen und Nichtwissen geredet und wissen doch noch nichts. Und doch, wollen wir weiter kommen, müssen wir sagen, was das Wissen ist. Es ist zu unterscheiden zwischen des Wissens Haben und Besitz *). Jenes ist in fortwährendem Gebrauch, dieses mit dem allgemeinen Rechte der Verfügung, Disposition darüber. So kann man denn die Seele einem Vogelbauer vergleichen. Was man lernt, wird in den Käfig gesperrt. So ist die Rechenkunst die Jagd nach dem Geraden und Ungeraden, der Rechenkünstler hat alle Zahlen inne, und doch, wenn er rechnet, so sucht er erst eine Zahl, er weiß sie also noch nicht. So gibt es also eine zweifache Jagd, ein doppeltes Suchen, nämlich, die Tauben in den Käfig zu bringen, zum Besitz, dieselben aus dem Käfig zu fangen, zum Haben. Ebenso ist im Wissen ein Unterschied zwischen besitzen und bei der Hand haben **). Wenn einer also alle Buchstaben und alle Zahlen weiß, aber liest und rechnet, so geht er zu sich selbst in die Schule. So ist denn unser Grundsatz von Wissen und Nichtwissen näher zu bestimmen. Was Einer weiß (besitzt), kann er nicht nichtwissen, aber nicht bei der Hand haben. Es kann ihm nicht einfallen und bei dem zweiten Suchen (um zu haben) kann er Fehlgriffe thun, etwas Falsches erwischen und das ist dann falsche Vorstellung. (199. C.)

Nun aber ist die Frage, ob die Verwechslung des Wissens wirklich den Namen der falschen Vorstellung verdient. Denn bringt das Wissen Unwissenheit hervor, so kann auch Unwissenheit das Wissen und Blindheit das Sehen hervorbringen! Auch hilft es nichts zu sagen, im Vogelkäfig seien nicht nur die Wissenschaften, sondern auch die Unwissenheiten eingesperrt. Denn wer die Letzten erwischt, wird sie für Wissenschaft halten und dann kehren alle Fälle von Nro. 2 wieder. Ueberdieß müßte es dann eine Wissenschaft des Wissens und Nichtwissens geben. Ehe wir also das Wissen kennen, können wir die falsche Vorstellung nicht erklären.

Ueberdieß ist klar, daß wahre Vorstellung und Wissen nicht dasselbe sind. Wissen kann man z. B. in Rechtsfällen nur aus

*) ἕξις und κτῆσις, wir würden eher sagen Be Eigenthum.

**) πρόχειρον.

eigener Anſchauung. Die öffentlichen Reden können alſo das Wiſſen nicht geben, ſondern nur überreden, d. h. eine Vorſtellung bewirken. Wenn ſomit die Richter nach einer ſolchen Vorſtellung recht entſcheiden, dann haben ſie eine wahre Vorſtellung und doch kein Wiſſen. Alſo müſſen wir weiter gehen und ſagen (201. D): Es iſt das

III.

Wiſſen = begründete, wahre Vorſtellung *). Sokrates erinnert ſich nämlich eines Traumes, gehört zu haben: 1) die Elemente ſeien wahrnehmbar, aber nicht erkennbar, denn ſie ſtehen allein und ohne alle Beziehung (Relation). 2) Ihre Verbindungen aber geben auch Verbindungen von Namen, und dieſe Verbindungen ſeien eben das Weſen des Grundes **). Wer ſie recht verbinde, habe wahre Vorſtellung und ſei in der Wahrheit, aber noch nicht im Wiſſen. 3) Dazu gehöre, daß man ſich Rechenſchaft geben könne ***). Hiebei will dem Sokrates nur die Gegenüberſtellung von 1. und 2. nicht recht gefallen. (Beiſpiel von den Buchſtaben, den Elementen und den Sylben.) †) Denn entweder ſind im zweiten Falle die Zuſammenfaſſungen zuſammengeſetzt aus den Elementen; wer aber das Einfache nicht kennt, wie ſoll der das Zuſammengeſetzte kennen? Oder ſind ſie ungetheilt, ein Ganzes, ††) von dem nichts fehlen kann; dann ſind ſie gleich einfach mit den Elementen. Alſo ſind die Verbindungen zu erkennen, ſo müſſen es auch die Elemente ſein. Dieß wird noch deutlicher im Verlaufe. (206. D.)

Was bedeutet nämlich „begründet"? †††) 1) Seine Gedanken offenbaren durch Laut mit Worten und Namen, ſo daß durch des Mundes Fluß die Vorſtellung wie in einem Spiegel oder in Waſſer ausgegoſſen würde. Das kann aber Jeder, der nicht ſtumm iſt. So hätten wir alſo für gewöhnlich keinen Unterſchied zwiſchen Wiſſen und wahrer Vorſtellung. (206. E.) 2) Auf Fragen Antwort

---

*) *ἐπιστήμή* = *μετὰ λόγου ἀληθὴς δόξα.*

**) *λόγος.*

***) *λόγον διδόναι.*

†) *συλλαβή* = Zuſammenfaſſung.

††) *ὅλον, πᾶν.*

†††) *μετὰ λόγου. λόγος* = Wort und = Grund. Wir haben im Deutſchen keinen Ausdruck, der beide Begriffe vereinigte.

geben nach den einzelnen Beſtandtheilen *), wie z. B. bei einem Wagen oder bei den Sylben die Buchſtaben. Das gibt aber nur Sprachkenntniß, nicht Wiſſen. Es kann einer einen Namen recht ſchreiben mit wahrer Vorſtellung, jedoch ohne Wiſſen. (208. C.) 3) Unterſcheidungsmerkmale angeben, während die Vorſtellung nur am Gemeinſamen feſthielte. Aber auch auf die Unterſcheidungs- und Erkennungszeichen (z. B. bei einem Menſchen) kann ſich die Vorſtellung ausdehnen. Wir ſollen uns alſo erſt verſchaffen, was wir haben! Das heißt, es iſt Gleiches mit Gleichem erklärt, idem per idem definirt. Denn was wäre denn jetzt das Wiſſen? es wäre wahre Vorſtellung mit dem Wiſſen des Unterſchiedes — der eben den Grund gäbe. Aber was kommt hiebei heraus? Soviel iſt allein gewonnen, daß alle bisherigen Erklärungen ſich als falſch erwieſen haben. Das hat des Sokrates Hebammenkunſt vermocht, weiter nicht! Aber einen Gewinn kann doch Sokrates dem Theaitet zeigen: „Wenn Du alſo in Zukunft mit Andrem befruchtet zu werden trachteſt oder befruchtet wirſt, ſo wirſt Du durch die jetzige Unterſuchung Beſſeres in Dir tragen, biſt Du aber hohl, ſo wirſt Du gegen Deine Umgebung weniger läſtig und milder ſein, denn in Weisheit meinſt Du dann nicht zu wiſſen, was Du nicht weißt.

Dieß der Inhalt des für die tiefere Begründung der platoniſchen Philoſophie bedeutenden Dialogen. Denn hier ſind die erſten Gründe ſeiner Ideenlehre niedergelegt. Es iſt hier ſeine Erkenntnißtheorie entwickelt, die die Hauptpunkte, um die ſich die ſpätere Geſchichte der Erkenntnißtheorieen dreht, ſcharf herausſtellt, das Verhältniß von Wahrnehmung und Denken, von ſenſibler und intelligibler Welt, wobei beſonders das ausführliche Eingehen auf den Senſualismus, wie er ſpäter von Locke wieder copirt ſich darſtellt (die Vergleichung mit der tabula, mit dem Käfig), vieles Intereſſe bietet.

Durch den Schluß des Dialogen, wo Platon auf die Fortſetzung des nächſten Tages verweist, hat er ſelbſt angedeutet, wie dieſem Dialogen die Grundlegung der eigentlichen Entwicklung und Vermittlung des Syſtems zukomme, während in den folgenden die eigentlich metaphyſiſchen und logiſchen Probleme in die Tiefe verfolgt

*) διὰ τῶν στοιχείων.

werden. Unmittelbar an den Theaitetos schließt sich der Sophist an, der im Anfang die Trilogie, Sophist, Staatsmann, Philosoph aufstellt, entsprechend der Disposition des Theaitet: Wahrnehmung, wahre Vorstellung, begründete Vorstellung. Der Wahrnehmung und damit der Welt des Scheins gilt der Sophist. Wahre Vorstellung und glückliche Berechnung ist das Gebiet des Staatsmanns. Mit den Gründen der Dinge hat es der Philosoph zu thun. So folgen denn in engem Zusammenhang mit dem Theaitetos die nächsten Dialogen, der Sophist, der Staatsmann und — Philosoph heißt kein Dialog, aber er ist vertreten durch einen von Sokrates und Platon verehrten Koryphäen der Philosophie — Parmenides.

II. Der Sophist.

Der Dialog hat, wie fast die meisten platonischen Dialogen, (doch hierin dem Phaidros am ähnlichsten) zwei Theile in einander verschlungen: 1) die Bestimmung des Begriffs des Sophisten, 2) die Bestimmung des Nichtseins. Beide sind aber dadurch geeinigt, daß die Bestimmung des Nichtseins erst die Möglichkeit des Sophisten nachweist, so daß der Dialog somit handelt von dem Begriff und der Möglichkeit der Sophistik. Die letzte aber ist so behandelt, daß darin die Möglichkeit der Dialektik überhaupt eingeschlossen liegt. Ist nämlich als Begriff der Sophistik gewonnen, sie sei eine rhetorische Scheinkunst *), so entsteht auf dem Standpunkt des Eleatischen Fremdlings (der in diesen Dialogen als Gast da ist und zu dem Haupt der Eleaten Parmenides überleitet) die Schwierigkeit, wie denn der Schein wirklich sein kann, da doch nur das Eins wirklich **) und es schlechterdings unmöglich ist, daß das Nichtsein sei. Auf der Wirklichkeit dieses Scheines, oder genauer gesagt des Nichtseins ***) beruht aber alle Dialektik. (237. A.) „Denn daß das Dieß scheint und erscheint, und doch nicht ist, daß man Etwas soll sagen

*) φανταστικὴ.

**) τὸ ἓν ὄντως ὄν, ἃ γὰρ μήποτε ἅδαμῆ, εἶναι μὴ ὄντα.

***) μὴ ὄν.

können, und doch nicht die Wahrheit, das ist voller Schwierigkeit." Denn darin eben liegt ja, daß das Nichtsein sei. *)

I.

Es handelt sich im ersten Theile um den Begriff des Sophisten im Unterschiede vom Staatsmann und Philosophen. Um hierin ein Beispiel zu geben, wird zur Voruntersuchung und Vorübung der Begriff der Angelkunst untersucht und demselben durch fortwährende Spaltung (wie in einem Stammbaum) nachgegangen. Nachher wird unter diese Subsumtionen der Begriff des Sophisten untergebracht. (S. die lithographirte Beilage.)

Ein neuer Anlauf! Wie oben vom Angeln, so wird hier ausgegangen von Bedientengeschäften **). Zu diesen gehört auch das Absondern ***). Dieses ist wieder zweifach: Gleiches von Gleichem und das Bessere vom Geringeren, Reinigen †), und gilt sowohl in Beziehung auf den Körper, als auf die Seele. In dieser gibt es analog dem Körperlichen zwei Fehler: Krankheit oder Parteiung d. h. Ungerechtigkeit und Häßlichkeit oder Maßlosigkeit d. h. Unwissenheit. Auf diese bezieht sich die Lehrkunst. Ein Theil der Unwissenheit ist die Unbildung ††), die wenn sie nichts weiß, doch zu wissen meint. Gegen diese ist die Bildung †††) und zwar als Warnung gegen freiwillige, als Ueberführung gegen unfreiwillige Unbildung. Hieher scheint dann zu gehören der Sophist. (231. ff.)

So erschien denn der Reihe nach der Sophist als Jäger, Kaufmann, Krämer, Kämpfer, Reiniger. Doch scheint sein Hauptkennzeichen zu sein: Streiter *†).

Von hier geht denn die weitere Untersuchung aus. Die Sophisten wollen in Allem widersprechen können. Wer aber das thun

---

*) Vgl. Euthydemus p. 284 ff. *τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἅττα, ἀληθῆ δὲ μή, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας . . τὸ μὴ ὂν εἶναι.*

**) *οἰκετικὰ ὀνόματα.*

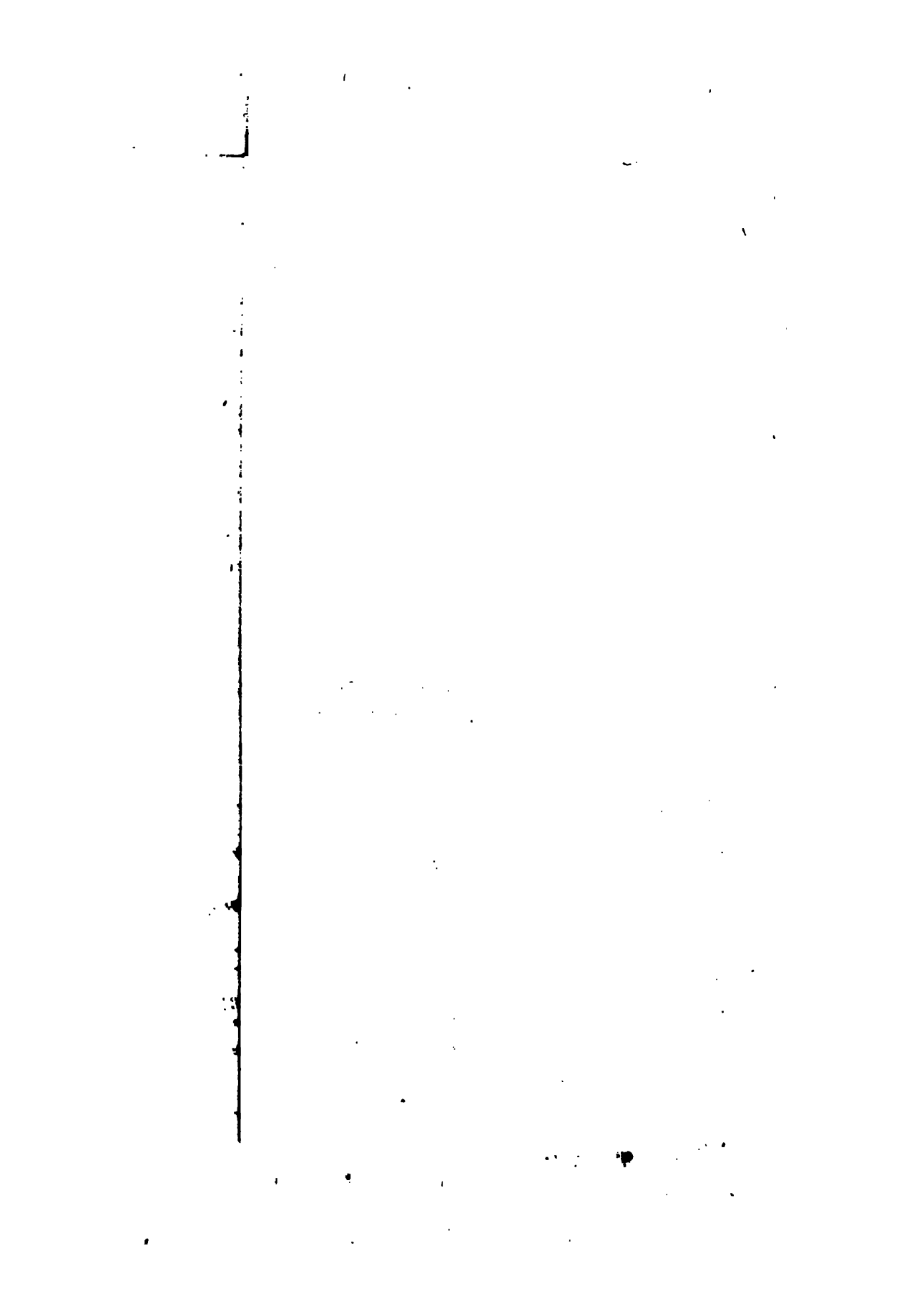
***) *διακρίνειν.*

†) *καθαίρειν.*

††) *ἀμαθία.*

†††) *παιδεία.*

*†) *ἀντιλογικὸς.*



kön:
De:

im
Be
Be
ren
wi
bra

ge
da
che
in
es
d.
ſe
ſen
ſen
nu
Un

me
ze

ph

—

εἶ
ἐς

will, über Alles sprechen, der muß auch Alles verstehen, und doch ist das rein unmöglich. Die Sophisten haben also den Schein, Alles zu verstehen, während das in der That nicht der Fall ist. Ebensowenig kann Einer wirklich Alles in der Welt machen. Aber nachahmen im Spiel kann es die Kunst der Nachahmung (Mimetik). Diese kann sein eine körperliche und eine rednerische. Körperlich kann man die Dinge abbilden entweder in geometrischen Verhältnissen (Bildhauerei) *) oder in perspectivischen (dieß Scheinbild, Phantasma). Mit solcher rednerischen Scheinkunst hat es der Sophist zu thun! Nun aber entsteht die Schwierigkeit, wie dieser Schein wirklich sein kann. Hiemit kommt der Dialog auf die eleatische Lehre, daß nur das Eine wirklich sei**) (236. E.) und damit sind wir nach den Plänkeleien sophistischer Haarspaltungen bei dem Kern des Dialogen angelangt.

II.

Dieser Theil behandelt nämlich die tiefere Frage, wie überhaupt Dialektik und ihre Abart, die Sophistik, möglich sei. Beide beschäftigen sich mit dem Schein, also dem Nichtseienden, und doch ist es eleatische Lehre, „denn nie ist das möglich, daß seie das Nichtsein." Es ist darum jetzt der Reihe nach zu betrachten das Nichtsein, das Sein und die Verbindung von Sein und Nichtsein.

A.

Das Nichtsein ***).

Das relative Nichtsein, wenn es identisch sein soll nach den Eleaten mit dem reinen absoluten Nichtsein †) bietet die Schwierigkeit, daß es gar nicht einmal genannt werden kann. 1) Es soll gar keine Relation zum Sein haben, zum Sein aber gehört auch das Etwas. Es ist also Nicht — etwas, d. i. ein Nichts, und wer nicht Etwas, d. h. wer nichts sagt, sagt auch gar Nichts, sagt überhaupt nicht. 2) Relationen des Seienden sind Zahl, Eins, Viele; von dem

*) εἰκαστικὴ.
**) τὸ ἓν ὄντως ὄν.
***) τὸ μὴ ὄν.
†) τὸ μηδαμῶς ὄν.

μὴ ον kann man aber nicht anders reden, als daß man ſagt μὴ ὄν oder μὴ ὄντα, alſo die Zahl muß nothwendig mit ihm verbunden werden. 3) Sobald wir dem μὴ ὄν Prädikate beilegen, iſt das Sein des Subjectes vorausgeſetzt. (239. D.) Es gibt, wenn auch nach Parmenides keine Trugbilder *), ſo doch Bilder **). Ein Bild aber iſt allgemein ausgedrückt ein nach dem Wirklichen abgebildetes Anderes der gleichen Art ***), der gleichen, nämlich nicht in Wirklichkeit, ſondern nur in der Aehnlichkeit des Bildes, nicht als Ur-, ſondern als Abbild. Alſo iſt es, wenn auch nicht wirklich (μὴ ὄν), doch im Verhältniß zum Vorbild. Es iſt alſo nicht ἐκ ὄν. Alſo iſt klar, daß das abſolute (ἐκ ὄν) und das relative (μὴ ὄν) Nichtſein nicht dasſelbe ſind, vielmehr iſt nothwendig, daß das Letztere irgendwie ein Sein habe. Hierauf allein kann der Betrug des Scheins beruhen, denn eine falſche Vorſtellung iſt das Gegentheil des Wahren, alſo wenn das Wahre allein wirklich ſein ſoll, des wahrhaft Wirklichen †) und doch iſt ſie in der doppelten Beziehung 1) wenn man ſagt, das Sein ſei nicht oder 2) das Nichtſein ſei ††). In ſolche Widerſprüche über Schein und Vorſtellung kommt Parmenides mit dem Satz, daß das μὴ ὄν μηδαμῶς ὄν d. h. das relative das abſolute Nichtſein ſei. Es bleibt alſo nur übrig zu ſagen, das μὴ ὄν ſei nicht das reine Nichts oder (241. D): †††) das Nichtſein habe ein relatives Sein, das Sein ein relatives Nichtſein.

B.

Das Sein *†).

Ueber das Sein fehlt es nämlich durchaus an klaren Beſtimmungen unter den bisherigen Philoſophen. Es gibt unter ihnen 3 Claſſen. Dem Sein ſchreiben die Einen zu:

1) eine Mehrheit
   a) von 3, die bald im Krieg, bald im Frieden leben.
   b) von 2, Warm und Kalt, Feucht und Trocken.

*) φαντάσματα.
**) εἴδωλα.
***) πρὸς τὸ ἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτο.
†) ὄντως ὄν.
††) τὰ ὄντα μὴ εἶναι, τὰ μὴ ὄντα εἶναι
†††) τὸ μὴ ὄν ὡς ἔξι κατά τι καὶ τὸ ὄν ἂν ὡσ ἐκ ἔξι πῆ
*†) τὸ ὅτι.

2) die Einheit: Eleaten und Xenophanes.

3) Einheit und Mehrheit

a) in immerwährendem Wechsel: Heraklit *).

b) in periodischer Folge: Empedokles.

Hier sind also nähere Bestimmungen nöthig?

ad 1. b) Zwei sollen wirklich **) sein. Hienach ist entweder 1) das Sein ein Drittes gegen Beide, 2) oder sind beide und jedes das Sein, dann sind sie in der That Eins. Dieß die Consequenz der Eleaten. (244. B.)

ad 2. Hier erheben sich die Fragen über das Verhältniß von

1) Eins und Sein, ἓν und ὄν. Da haben a) entweder beide Namen Bedeutung der Realität, so hat man 2 — b) oder das Eins τὸ ἓν ist nur Name eines Namens, nicht einer Sache, also ohne Realität ***).

2) Ganzes und Einssein †), a) sie werden identisch gesetzt. b) Aber das Ganze ist getheilt und vom Getheilten hat jedes den Zug zum Einen (Einzelnen). Das wahrhafte Sein aber kann nicht getheilt sein, sonst gäbe es mehrere Eins. c) Also muß das Ganze und das Eins verschieden sein. Hier gibt es nun zwei Fälle. Entweder: α) ist das Ganze, dann hat das Sein, vom Ganzen getrennt und demselben gegenübergestellt, in sich einen Mangel, ist also nicht (absolut): ist ἐκ ὄν, β) ist das Ganze nicht. Dann fehlt wiederum dem Sein das Ganze und dazu noch das Werden, denn das Gewordene ist immer ein Ganzes; ja etwas Nicht ganzes kann gar nicht sein, denn im kleinsten Theil ist etwas doch immer wieder ein Ganzes.

So ist denn also mit den Bestimmungen der bisherigen Philosophen über Sein und Nichtsein nichts gewonnen. (245. E.)

Die übrigen Philosophen setzen:

1) Körper und Sein identisch (Atomistiker, Aristipp) und ziehen vom Himmel und Unsichtbaren Alles auf die Erde,

*) διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται.

**) ὄντα.

***) a wäre Realismus, b wäre Nominalismus. Hegel, Geschichte der Philosophie. III. 161 ff.

†) ὅλον καὶ τὸ ἓν ὄν.

2) oder Sein = gedachtem, körperlosem Wesen. So die Megariker; im Körper aber *) sehen sie nur das Werden **).

ad 1. gilt: a) im sterblichen Geschöpf wird eine Seele statuirt, die aber soll freilich auch etwas Körperliches sein. Nun aber gibt es in der Seele Unterschiede von Gerechtigkeit u. s. w. Diese also sind etwas, sind, und haben doch keinen sichtbaren Körper und man kann sie doch nicht ***) mit Händen greifen. b) Was irgend Kraft d. h. Thätigkeit oder Empfänglichkeit hat, ist: denn das Sein — diese Definition läßt man gelten, ist Kraft, Potenz †),

ad 2. wird von den Gegnern zugegeben, durch den Körper hat man Gemeinschaft ††) mit dem Werden, durch die Seele mit dem Sein. Denn das Sein, meinen sie, sei absolut, stehe in gar keiner Relation, Bewegung †††). Dagegen a) die Gemeinschaft schreiben sie beiden zu, auch der Seele, wie dem Körper. Dieß aber ist *†) eine von einer Potenz, Kraft herrührende, in Folge des Zusammengehens zweier Dinge entstehende Action oder Passion. Das wird nun freilich nicht zugestanden, vielmehr behaupten sie die Kraft, activ oder passiv, komme nur dem Körperlichen zu. Und doch ist das Erkennen eine Action, das Erkanntwerden eine Passion, und diese letztere kommt dem Seienden zu, es ist also bewegt, nicht ohne Relation. b) Im Seienden muß auch **†) ein hehrer und heiliger Geist sein und durch diesen muß es bewegt werden, denn es hat Leben. Also folgt: Das Sein ist bewegt und unbe-

---

*) *ἀσία = νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη.*

**) *ταῖν χερσὶ συμπιέζειν.*

***) *δύναμις.*

†) *κοινωνία.*

††) *ἀκίνητον.*

†††) Dort abstracter Realismus, hier abstracter Idealismus, dort Materialismus, hier Spiritualismus, dort reine Immanenz, hier reine Transcendenz.

*†) *πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεώς τινος ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα ξυνιόντων γιγνόμενον.*

**†) *σεμνόν καὶ ἅγιον.*

wegt, in Relation und ohne Relation. Da entsteht aber nun die Schwierigkeit: Bewegung und Ruhe (Relativ und Absolut) sind Gegensätze. Somit muß das Sein ein Drittes gegen sie sein, weder rührend noch bewegt. Schwierigkeiten hat also die Betrachtung des Nichtseins gebracht, und Schwierigkeiten die des Seins. Damit bleibt nur übrig (251 ff.).

C.

Einheit von Sein und Nichtsein.

Es sind 3 Fälle möglich:

1) Alles ist für sich, ohne Relation zu Anderem. (Ein Subjekt kann demnach nicht verschiedene Prädikate haben; es sind gar keine synthetische, sondern nur analytische Urtheile möglich, A=A.) Da steht denn also Bewegung und Ruhe in gar keiner Relation zum Sein, also beide haben gar kein Theil am Sein, also beide sind nicht.

Hiemit aber ist aufgehoben:

a) die Philosophie, welche absolute Bewegung und absolute Ruhe statuirt — denn beide sind negirt; b) die, welche einen periodischen Wechsel lehrt, c) die in Rede stehenden Philosophen (Sophisten, Megariker, Euthydemus, Protagoras) selbst können nicht consequent sein, denn sie brauchen von Allem die Ausdrücke: Sein, gesondert von Anderem, für sich *), durch deren Unterschiede eben auch ein reales Besonderes und Für sich, also eine Relation des Seins zu diesem ausgedrückt ist.

2) Alles steht zu Allem in Relation, dann müßte es auch eine ruhende Bewegung und bewegte Ruhe geben (NB. dieß im absoluten Sinn der Idee).

3) Einiges hat zu Einigem Relation, zu Anderem nicht. (252. E.) Es ist also etwas Aehnliches, wie bei den Buchstaben und Tönen, wo nicht Alle aufs Gerathewohl zu einander passen, sondern die Kunst die Zusammenstellung lehrt, nämlich die Grammatik und Musik. Bei den Begriffen thut nun das die Dialektik. Diese hat in Wahrheit nur der reine Philosoph. Der Sophist

*) εἶναι χωρὶς τῶν ἄλλων, καθ' αὑτά.

will sie aber auch haben, und dem ist weiter nachzugehn. Nur der Unterschied von Philosoph und Sophist sei angezeigt. Beide sind schwer zu erkennen, der Erste, weil er im Licht, der zweite, weil er im Dunkel der Dinge sich verbirgt. (254. D.)

Nun sind beispielsweise einige Begriffe der Dialektik (d. h. die Hauptkategorieen) zu betrachten *) Sein, Bewegung, Ruhe, Differenz, Identität. Es ist nämlich:

1) Bewegung,
2) Ruhe,
3) Das Sein, beiden gemeinschaftlich, also von jedem verschieden.
4) Die Identität ist a) weder Bewegung noch Ruhe, denn diese beiden haben am Selbigen und Andern, an Identität und Differenz Theil; sie sind ja immer im Gegensatz; b) nicht das Sein, sonst müßten Bewegung und Ruhe, welche beide das Sein haben, auch Identität haben; c) also ist es eine eigene, vierte Categorie.
5) Die Differenz, das Andere, Andersein, Unterschied, ist a) nicht das Sein. Denn dieses ist bald für sich, bald in Relation. Das Andre aber ist immer nur in Relation, das Andere des Andern; b) nicht Identität; c) also die fünfte Categorie. (255. E.)

Die Dialektik dieser Momente ist nun weiter folgende: Die Bewegung ist

A. nicht Ruhe, aber sie ist, hat am Sein Theil.
B. 1) nicht die Identität, 2) aber doch mit sich identisch (weil sie immer an sich Theil hat), weil alles an der Identität Theil hat, — also ein Identisches. 3) Also identisch — an sich, wegen der Gemeinschaft mit der Identität, nicht identisch — wegen der Gemeinschaft mit der Differenz.
C. 1) nicht die Differenz, das Andere, sondern 2) ein Anderes des Andern, also ein Anderes, ein Differentes.
D. 1) nicht das Sein, und doch 2) ein Sein, denn sie hat am Sein Theil.

*) ἕν, κίνησις, στάσις, θάτερον, τὸ αὐτόν.

So gilt also das Nichtsein von der Bewegung: relativ ist sie Das und Das nicht, aber an sich ist sie es; oder umgekehrt: in relativem Sinn ist sie das, aber in absolutem nicht. Es gibt so in allen Dingen ein vielfaches Sein und ein unzähliges Nichtsein.

So ist also das Nichtsein nicht das Sein, aber doch ein Sein, nicht der Widerspruch, sondern nur ein Anderes des Seins — dem Sein nicht contradiktorisch, sondern nur conträr entgegengesetzt. Denn die Negation *) bezeichnet nicht immer den Widerspruch (contradiktorisch), sondern auch den Unterschied (conträr). Nicht groß, — braucht nicht sehr klein zu sein, es kann auch mittel, sein. Das Wesen des Andern, des Nichtseins, ist an sich eins, aber nach den verschiedenen Beziehungen **) hat es verschiedene Namen. Das Nichtschöne ist aus einer Art des Seienden entgegengestellt: einer andern Art des Seienden. Schön und Nichtschön sind also gleicherweise seiend, da ja auch das Andere zum Sein gehört, somit auch alle seine Theile. Verschiedene, sind also nicht von Sein verschieden, sondern von einander. Sie sind also nicht ἐκ ὄν (absolut), sondern in Beziehung (relativ) gegenseitig μὴ ὄν. Denn schön ist auch nicht — nicht schön (die Position ist auch Negation der Negation).

So ist denn über Parmenides und die eleatische Philosophie hinausgegangen und nicht blos die Existenz, sondern auch das Wesen des Nichtseins gefunden. Es ist ein Theil des Andern (Andersseins), das etwas Wirklich Seiendes ist, aber vertheilt auf alles Seiende in seinem gegenseitigen Verhalten; Alles, was sich in Beziehungen des Seins dem Sein entgegenstellt; Sein und Nichtsein sind in Allem gegenseitig verschlungen.

Das Andersein ist — also es hat das Sein,
aber ist nicht das Sein, sondern das Andere des Seins, somit das Nichtsein (oder eigentlich Nichtdasein) ***).

Das Sein aber ist — nicht die andern Ideen, weder einzeln noch zusammen: es ist also Tausendmal Tausend nicht.

Darin besteht allein die Dialektik, „das Andere zum Selbigen und das Selbige zum Andern zu machen", den Gegensatz

*) ἀπόφασις.

**) τὸ ἐπὶ τῳ γινόμενον μέρος ἀυτῆς.

***) Das ist eigentlich die richtige und genaue Uebersetzung von μὴ ὄν im Gegensatz zu ἐκ ὄν· μὴ ὄν ist Nichtdasein, ἐκ ὄν Das Nichtsein.

zur Einheit, die Einheit zum Gegensatz zu entwickeln, Unterschied und Identität zum Recht kommen zu lassen, darin allein die Möglichkeit der Sprache und des Denkens. (260. A.) Das Nichtsein ist in Alles gemischt. Sonst wäre ja Alles wahr. So aber gibt es auch falsche Vorstellung und Rede, Bild und Schein. Nun könnte aber der Sophist entgegnen: Einiges habe allerdings Theil am Nichtsein, Anderes aber nicht, und dahin gehören falsche Vorstellungen und Bilder. Die seien vielmehr rein nicht (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος), absolut nicht, nicht blos relativ. Es bleibt also nur übrig, das Wesen von Rede, Vorstellung und Schein zu untersuchen, und in ihnen das nur beziehungsweise Nichtsein im Gegensatz zum schlechthinigen, absoluten Nichtsein (μὴ ὄν im Gegensatz zu ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) aufzuweisen, mithin das beziehungsweise wirkliche Sein.

Es gibt zweierlei Namen, die verba und nomina *). Diese bezeichnen das Subjekt einer Handlung, jene die Handlung. Verba und Nomina (Zeitwörter und Hauptwörter) für sich zusammengestellt geben keinen Sinn, sondern Zeitwort und Hauptwort, Prädikat und Subject müssen mit einander verbunden werden. Nur dann ist es ein Satz, eine Aussage **), und nicht blos ein Aussprechen ***). Aber einige stimmen zusammen, andere nicht. Z. B. Theaitet schläft, Theaitet fliegt. Das Eine ist ein wahrer, das Andere ein falscher Satz. Der eine sagt das Wahre als wirklich, der andere aber setzt ein Anderes denn das Wirkliche, als das Seiende, nämlich das Nichtseiende als seiend. Was nun von der Rede gilt, gilt auch vom Denken †). Denn dieß ist nur ein inneres, lautloses Zwiegespräch der Seele mit sich selbst. In Beiden aber, im Denken und Reden, gibt es Bejahung und Verneinung, Position und Negation. Kommt nun zum Denken die Wahrnehmung ††) noch hinzu, dann haben wir die Vorstellung †††) oder Einbildung *†).

Also kann die Rede wahr oder falsch sein;
Ebenso die innere Rede — das Denken;
Ebenso des Denkens Vollendung *††) —
die Einbildung. (264. C.)

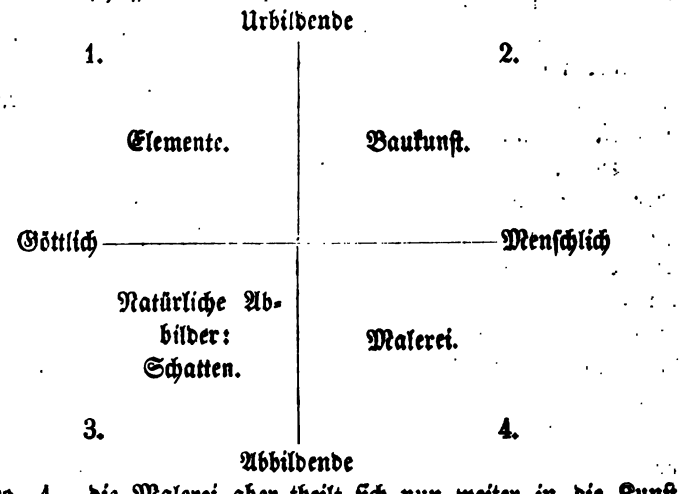
Hiemit ist denn nachgewiesen, daß der Schein sei. Jetzt kann auch also erst behauptet werden, daß der Sophist sich mit Schein

*) ὀνόματα, ῥήματα und ὀνόματα im engern Sinn. — **) λέγειν. — ***) ὀνομάζειν. — †) διάνοια. — ††) αἴσθησις. — †††) δόξα. — *†) φαντασία. — *††) ἀποτελεύτησις.

abgebe und hienach erſt kann das Weſen des Sophiſten beſtimmt werden. (265. B.)

III.

Genaue Beſtimmung von Begriff des Sophiſten. Im erſten Theile unter 1. war die Kunſt eingetheilt in ſchaffende (producirende *) und aneignende **). Jene iſt nun weiter zu verfolgen. Nach dem Reſultat des zweiten Theiles iſt ſie entweder urbildende ***) oder abbildende (Mimetik) †). Nach der wirkenden Urſache aber kommt das Schaffen entweder von Gott ††), was man ſo gewöhnlich die Natur heißt, oder von den Menſchen. Dieſe beiden Eintheilungen quer in einander gefügt, geben eine 4fache Art der ſchaffenden Kunſt.



Nro. 4., die Malerei aber theilt ſich nun weiter in die Kunſt des Abbildens und des Scheinbildens. Das Letzte geſchieht entweder durch Werkzeuge, oder durch Selbſtdarſtellung und zwar von Wiſſenden oder von Unwiſſenden. Dieß iſt Scheindarſtellung, entweder gutmüthige oder abſichtliche, ironiſche. Dieſe wieder geſchieht entweder im Staatsleben oder im täglichen Privatleben. Das Letzte iſt der Sophiſt und hiemit iſt ſeine vollkommene Erklärung gefunden! —

*) ποιητική. — **) κτητική. — ***) ἀυτεργική. — †) εἰδωλοποικί. — ††) θεὸς δημιεργῶν.

III. Der Staatsmann.

Der Dialog schließt sich der Scenerie nach unmittelbar an den Sophisten an. Das Hauptgespräch wird zwischen dem eleatischen Fremden und einem jüngeren Sokrates geführt, während der ältere zuhört.

I.

Der Staatsmann ist, was seine Kunst betrifft, nicht verschieden vom König und vom Hausherrn. Darin sind sie einander gleich; ihre Kunst und ihr Wissen muß dasselbe sein. Jedes Wissen ist aber entweder nur auf Erkenntniß, oder auf das Thun (Handwerk) gerichtet, entweder reines oder angewandtes, praktisches Wissen. Nun geht die Theilung weiter fort.

Das reine Wissen ist entweder ganz rein für sich, wie Rechnen, oder ist da, um auf die Ausübung im Leben zu führen. Die eine geht auf eigenes Urtheil (Kritik), die andere auf Befehle (Epitaktik). Die Befehle können aber entweder eigene sein oder fremde. Und der Befehl bezieht sich auf ein Werden, auf Entstehung und Erhaltung, sowohl bei unbeseelten als bei beseelten Wesen; diese leben entweder allein oder in Gemeinschaft, in Heerden, so die Thiere und die Menschen. (262. B.)

Doch da könnte sich ein Fehler in die Theilung einschleichen, daß man nämlich einen ganz kleinen Theil (ein Einzelnes) in der Unterscheidung neben Großes stellte. „Der Theil aber muß immer eine Art haben" d. h. die Eintheilung muß nach Arten gehen. Art ist immer ein Theil, aber ein Theil ist nicht nothwendig schon eine (logische) Art. Es hätte also eingetheilt werden sollen von „beseelten Wesen" an; diese sind wild oder zahm, allein oder in Gemeinschaft, im Wasser oder auf dem Trockenen, und hier wieder mit Flügeln oder mit Füßen.

Von hier aus nun gibt es zwei Wege, einen längern oder einen kürzeren. Nämlich a) entweder zu Lande mit Hörnern oder ohne Hörner, mit gemeinsamer (wie bei Pferd und Esel) oder besonderer Erzeugung, mit 4 oder 2 Füßen (Vögel oder Menschen). b) mit 4 Füßen und 2 Füßen, befiedert, federlose. (267. C.)

Nun aber ist in Beziehung auf die Erhaltung der Unterschied des Staatsmanns von andern Hirten aufzufinden. Denn auch Landleute u. s. w. werden Ernährer der Menschen sein wollen. Das zeigt (268. E.) der Mythus von dem dem Atreus und Thyest geschehenen Wunder und von dem Zeitalter des Kronos.

II.

Damals hat der Gott das All bald selbst in seiner Bahn geleitet, bald allein frei gehen lassen, wenn die zugemessenen Zeitläufe um waren. Dann bewegte sich das All als ein beseeltes und vernunftbegabtes Wesen von selbst. Aber immer nach der entgegengesetzten Seite. Denn es hat einen Körper, und der ist dem Göttlichen und seiner Führung entgegen, welche immer gleich bleibt. Daher hat der Körper der Welt schon durch die geringste Bewegung die Umdrehung, welche durch den Lenker aller Bewegung bewirkt wird, so daß dieselbe weder von der Welt, noch von zwei einander feindseligen Göttern herrührt. Wird sie losgelassen, so geht sie daher viel Tausende von Umläufen zurück, weil sie als das Größte auf dem kleinsten Fuße steht (keinen Halt hat).

Diese Umwälzungen (im eigentlichsten Sinne Revolutionen) sind auch von dem wichtigsten Einfluß auf die Bewohner, namentlich die Menschen. Denn da geht auch Alles im Alter zurück: wird jünger. Das Welke stirbt vollends und die gewaltsam gestorbenen Leichname werden unsichtbar. Weiter zurück kommen nun aber auch die Gestorbenen wieder aus der Erde heraus. (271. O.)

Das Reich des Kronos fällt, wie die Erdgebornen vor unsre Zeit. Denn zuvor kam Alles von selber, über alles wachte die göttliche Sorgfalt *). Selbst die Thiere hatten eigene Götterhirten, so daß kein Wildes da war, kein gegenseitiges Aufzehren, kein Krieg, keine Zwietracht. Bei den Menschen aber war unter dieser Götterherrschaft kein Staat, keine Ehe ꝛc., sie wuchsen aus der Erde heraus, kein Landbau, denn die Früchte kamen von selbst; sie waren nicht gestört durch die Unbild der Witterung; nackt und unbedeckt, schliefen sie auf den weichen Betten von Gras. Die Menschen in Muße unterhielten sich nicht blos mit sich, sondern auch mit den Thieren und hatten so im Blicke auf alle innern Kräfte Philosophie **). (272. E.)

*) ἐπιμελούμενος ὁ θεός.

**) Auffallend ist die Aehnlichkeit dieser ganzen Schilderung mit 1 B. Mosis 2.

Nun aber die Revolution! Wie die Erde alle ihr beschiedenen Geschlechter von sich gegeben, verließ der Gott das Ruder, zog sich in seine Warte zurück und ihm folgten die andern Götter. Die Welt ging hinter sich. Es kam eine große Umwälzung. Endlich ward Ruhe. Die Welt erinnerte sich an die Gebote des Vaters. Anfangs kann sie ihnen genauer, bald lazer nach und an letzterem war ihre Stoffartigkeit schuld. Wie es nun gar zu schlimm wurde, ergriff der Gott das Steuer wieder und gab der Welt die alte Richtung zurück. Nun wurde auch den Menschen geholfen, die zuvor von wilden Thieren zerrissen, von Krankheit angefallen, in Künsten unerfahren nicht einmal Nahrung hatten finden können. Prometheus, Hephaistos, Athene nahmen sich ihrer an. Aber wie die ganze Welt, müssen jetzt auch sie für sich sorgen *). (274. E.)

III.

Nun sind hienach in der obigen Definition des ersten Theils folgende Fehler gemacht worden: 1) den Hirten des vorigen Zeitalters, dazu noch einen Gott, hat man für den Staatsmann erklärt. 2) auf welche Art er regiere, ist gar nicht gesagt.

1.

Es ist aber mit der „Erhaltung" oben der Fehler gemacht worden, daß man den Staatsmann unmittelbar zum Hirten machte, während er mit dem Hirten unter einer gemeinsamen Art steht, dem Pflegen oder Sorgen, worauf die Theilung, wie oben geschähe. Also für Erhaltung wäre Pflege und für Hirtenkunst Pflegekunst zu setzen. Diese Pflegekunst hat aber nun weiter die Theilung: göttliche und menschliche; diese gewaltsame, Kunst des Tyrannen, freiwillige, Kunst des Staatsmanns. (276. C.). Doch nun hat die Rede nur erst die äußern Umrisse, keine bestimmte Färbung und Zeichnung erhalten. Um nun da das rechte Verständniß zu gewinnen, ist es am besten, wie bei den Kindern, auf die Anfangsgründe zurückzugehen und in dem noch Unbekannten die Gleichheit oder Unähnlichkeit mit diesen aufzuzeigen. (270. E.)

Nehmen wir als solches ABC die Wollweberei. Alle Handwerkserzeugnisse haben einen doppelten Zweck, einen positiven und einen negativen. **) Sie sind Mittel oder Abwehrungen fremder

*) Vergl. 1 B. Mosis 3, 17—19.

**) ενεκα τῦ ποιεῖν τι und τῦ μὴ πάσχειν ἀμυντήρια.

Einflüsse, gebend oder abwehrend. Diese entweder innerlich, Gegengifte, oder äußerlich, entweder im Krieg als Waffen oder im Frieden als Schutzmittel, und zwar als Obdach oder als Decke, gegen Hitze und Kälte. Diese sind wieder entweder Teppiche oder Gewänder; diese ganz oder zusammengesetzt, diese wieder löchericht oder undurchbrochen; diese aus Pflanzenfasern oder aus Haaren, und diese endlich durch Wasser und Erde zusammengehalten, oder von selber haltend, d. h. Gewebe. Nun sind eine Menge Künste ausgeschieden. „Aber mit wollenen Kleidern beschäftigen sich außer den Webern die Färber, Walker u. s. w. Also muß noch genauer geschieden werden. (281. D.)

Es müssen unter den Künsten geschieden werden solche, die Mitursachen oder Haupturſachen der Entstehung sind (mittelbare und unmittelbare). Unter die letztern gehört die gesuchte und nach manchfachen Unterscheidungen findet man, daß sie es mit Zettel und Einschlag zu thun hat. (283. C.) So ist nun freilich die Untersuchung lang geworden, aber es ist etwas Eigenes um das Maß. Es gibt Wissenschaften und Künste, die dasselbe nur an Anderem finden (Messen) und solche, die es in den Dingen selbst haben (Augenmaß, wenn etwas paßt). (285. C.) Weiter gibt es eine Untersuchung nur in's Einzelne und eine für das Ganze. Sie, die letztere Art ist die unsere, im Ganzen dialektischer zu werden. Die Uebung im Kleinen geschieht leichter, ist aber nur Mittel für die unsinnlichen Dinge. Daher braucht man auf die Länge der Untersuchung nicht nach Anderem, sondern blos nach dem Gegenstand selbst zu messen. (287. B.)

2.

Nun zum Staatsmann! Als mittelbar ursächlich sind von den Künsten auszuscheiden, die sich beziehen auf Werkzeug, Gefäß, Fuhrwerk, Decke u. s. w. Nun aber Diener und Sclaven! Die könnten auf das Königsein Anspruch machen. Aber es fallen weg in der Dienerei die Sclaven, die Krämer, Söldner, Ausrufer (Polizeidiener). Wie ist es aber mit den Priestern und Wahrsagern und mit den Sophisten? — Die 3 Staatsverfassungen sind Monarchie (weiter Tyrannei als gewaltsame und Königthum als gesetzliche), Aristokratie (als Oligarchie und eigentlich Aristokratie) und Demokratie. Nun muß aber die Königskunst nach dem Anfang des Gesprächs ein Wissen sein und wahres Wissen gehört allein zum rechten Regieren, ob nach Gesetzen oder nicht.

Im Leben und Thun der Menschen sind fortwährende Ungleichheiten, die nie zur Ruhe kommen. Daher kommen viele Verwicklungen. Das Gesetz aber ist einfach, wie ein unwissender Mensch, der nichts gegen seine Ordnung gehen lassen, keine Anfrage gestatten will, auch nicht wenn etwas Neues aufträte, besser als seine Ordnung. So kann das durchaus Einfache nie stimmen zu den Verwicklungen (dem Nie-einfachen) des Lebens. (294. D.) Die für die ganze Masse passenden und geltenden Gesetze können für den Einzelnen nicht ganz angemessen sein, weil sie in's Dicke gehen *) und massiv sind. Sonst müßte Einer im ganzen Leben bei einem sein, um ja immer die gemessenen Befehle zu geben. Durch Einmal Festgesetztes wird sich der Staatsmann nur die Hände binden. **) Ein Arzt, wenn er sich von seinem Kranken entfernt, wird für die Dauer seiner Abwesenheit eine Anweisung zurücklassen, kommt er aber früher wieder zurück, so wird er nichts desto weniger nach eigenem Gutdünken gegen seine Anweisung handeln, wenn es nöthig ist. Soll es anders sein mit dem, der Recht und Gerechtigkeit für Menschenheerden ***) bestimmt? Man sagt zwar, die Gesetze müssen durch Ueberredung wirken. Wenn aber Einer ohne Ueberredung durch Gewalt zum Bessern zwingt, so ist das doch kein Fehler. Vielmehr wenn Einer, ob arm oder reich, ob durch oder ohne Unterredung, nach oder gegen den Buchstaben das Zuträgliche thut, so ist das zweifellos der wahrhafte Begriff einer rechten Staatsverwaltung. Es kommt also nur darauf an, mit Verstand und Kunst immer das größte Recht auszuspenden und dadurch die Bürger gut zu erhalten und besser zu machen. Solche Weisheit ist nur bei einem Einzelnen zu finden. Die Menge hat statt der Urbilder nur Nachbilder. Das ist dann freilich, wo das Erste nicht sein kann, noch das Zweitbeste. (297. E.)

Dieß tritt dann ein, wenn die Städte selbst sich Gesetze geben und über ihnen wachen. Wenn man dem edlen Steuermann oder Arzt mißtraut, so kann Alles zusammenkommen und Gesetze machen, etwa unter Berathung von Sachverständigen, wie man die Schiffe oder die Kranken behandeln solle. Dann wählt

*) παχυτέραις.

**) Vergl. Friedrich Wilhelm's IV. Thronrede 1847: „Keine Macht der Erde wird mich dahin bringen, ein Papier als zweite Verfassung zwischen mich und mein Volk treten zu lassen."

***) Ja, wenn es nur Heerden wären!

man Vorsteher; die nach den Gesetzen handeln müssen und dafür vor Gericht verantwortlich sind. Da gilt dann a) daß Niemand gegen das Gesetz thun darf. Man darf keinen weiser sein lassen wollen, als das Gesetz. Ein solcher, der Alles besser wissen will, muß vielmehr für einen Ueberschwänglichen (Meteorologen, Sternguker) gelten und soweit als möglich vom Staate ferne gehalten werden. Da geht denn Alles nach dem Gesetz, nicht nach der Kunst, welche die Menge niemals haben kann, und dieß ist gegen die Einherrschaft des Weisen betrachtet ein schlimmes Leben. b) Noch schlimmer aber ist es, wenn Alles ohne Gesetze und ohne Kunst geht. So ist denn also a. wenigstens das Nachbild des Besten, sei es in Aristokratie oder Demokratie. Aus b. aber wird Oligarchie und Gewaltherrschaft, während der Weise allein der wahrhafte Herrscher wäre. Aber so sind die Verfassungen aus Mißtrauen entstanden, weil der Königliche nicht schon geboren wird fertig an Leib und Seele, und sie sind nur Nachbilder des Besten. (302. B.)

Welches ist nun die beste unter diesen Verfassungen? Es sind im Ganzen sieben Verfassungen, nämlich das Eine Urbild, und sechs Abbilder. Es gibt nämlich eine Herrschaft von

Einem, Wenigen, Vielen

und diese ist entweder

gesetzlich 1. Monarchie. 3. Aristokratie. 5. Demokratie.
oder gesetzwidrig 2. Tyrannei. 4. Oligarchie. 6. Ochlokratie.

Da ist nun 1. die beste, 3. die Mitte, 5. die schwächste unter den gesetzlichen, aber eben deßwegen ist unter den gesetzlosen die umgekehrte Ordnung, am besten noch die Ochlokratie, dann die Oligarchie, endlich die Tyrannei. Also im Ganzen, vom Besten zum Schlimmsten gerechnet, kommen sie in folgender Reihe 1, 3, 5, 6, 4, 2. Aber der Künstler des Urbilds ist allein der wahre Staatsmann, die Andern Alle sind je höher, desto größere Schauspieler, die Sophisten aller Sophisten. (303. A.)

3.

Doch nun ist das Gold des Staatsmanns noch weiter von den Schlacken zu reinigen. Es ist zu suchen der Unterschied von Staatskunst, Kriegskunst, Rechtskunst, Redekunst. Am höchsten steht die Kunst, welche entscheidet, ob man lernen soll oder nicht, überreden oder Gewalt brauchen, Krieg führen oder Frieden machen. Dieß ist die Staats- und Königskunst, welche letztere Niemands

Dienerin ist *). (305. E.) Die Königskunst hat die Aufgabe, nach dem Beispiel der Weberei, Zettel und Einschlag recht zu mischen. Es ist nämlich ein Theil der Tugend von der Idee der Tugend verschieden, ein Satz, der den Streithähnen (Eristikern) viel Stoff geben wird, aber bei dem Volke gewöhnlich Zustimmung findet. Denn die Tugend zerfällt in zwei entgegengesetzte Reihen. Die eine ist die Schnelligkeit, und gibt die Tapferkeit. Die andere ist bedächtige Ruhe und gibt die Besonnenheit. Sind sie aber im Uebermaß, oder zur Unzeit, so ist das eine Tollheit, das andere Feigheit. Diese beiden Reihen sind nun auch in den Städten im Zwiespalt. Uebergroße Friedfertigkeit bringt Sclaverei, übergroße Kriegsluft den Untergang. Das Uebermaß nun eben muß die Staatskunst durch Bildung und durch Ausscheidung abschneiden, das rechte Maß aber edlen Naturen zutheilen: Tapferkeit als Zettel, Besonnenheit als Einschlag! Sie muß das Göttliche und Menschliche verschmelzen a) durch Erziehung; b) durch rechte Anordnung der Ehen in Zugesellung nicht gleicher zu gleichen, sondern ungleichartiger Temperamente. Denn das erste ist wohl bequemer, aber ein Temperament ohne Mischung mit der entgegengesetzten Tugend führt zum Uebermaß der Tollheit oder der Weichlichkeit; c) durch rechte Vergebung der Staatsstellen. Wo Einer ist, soll er beides vereinigen; wo Zwei, da sollen sie die beiden Seiten vertreten!

IV. Parmenides.

Dieser Dialog gibt die logische und metaphysische Begründung der Ideenlehre. Er stellt wie sonst Keiner das Ringen Platons nichts blos mit dem Ausdruck, sondern mit dem Gedanken selbst dar. Selbst auf Zweifel wird eingegangen, die, scheint es, zum Theil von Zeitgenossen erhoben worden sein mochten, oder dem Philosophen selbst bei der Verarbeitung und Entwicklung seiner Ideenlehre, ehe er die Durchsichtigkeit und Klarheit der dritten Periode gewinnt, zu schaffen machten und deren Ueberwindung eben die zuversichtliche

*) Vergl. Euthydemus p. 291.

So gilt also das Nichtsein von der Bewegung: relativ ist sie Das und Das nicht, aber an sich ist sie es; oder umgekehrt: in relativem Sinn ist sie das, aber in absolutem nicht. Es gibt so in allen Dingen ein vielfaches Sein und ein unzähliges Nichtsein.

So ist also das Nichtsein nicht das Sein, aber doch ein Sein, nicht der Widerspruch, sondern nur ein Anderes des Seins — dem Sein nicht contradiktorisch, sondern nur conträr entgegengesetzt. Denn die Negation *) bezeichnet nicht immer den Widerspruch (contradiktorisch), sondern auch den Unterschied (conträr). Nicht groß, — braucht nicht sehr klein zu sein, es kann auch mittel, sein. Das Wesen des Andern, des Nichtseins, ist an sich eins, aber nach den verschiedenen Beziehungen **) hat es verschiedene Namen. Das Nichtschöne ist aus einer Art des Seienden entgegengestellt: einer andern Art des Seienden. Schön und Nichtschön sind also gleicherweise seiend, da ja auch das Andere zum Sein gehört, somit auch alle seine Theile. Verschiedene, sind also nicht von Sein verschieden, sondern von einander. Sie sind also nicht ἐκ ὄν (absolut), sondern in Beziehung (relativ) gegenseitig μὴ ὄν. Denn schön ist auch nicht — nicht schön (die Position ist auch Negation der Negation).

So ist denn über Parmenides und die eleatische Philosophie hinausgegangen und nicht blos die Existenz, sondern auch das Wesen des Nichtseins gefunden. Es ist ein Theil des Andern (Andersseins), das etwas Wirklich Seiendes ist, aber vertheilt auf alles Seiende in seinem gegenseitigen Verhalten; Alles, was sich in Beziehungen des Seins dem Sein entgegenstellt; Sein und Nichtsein sind in Allem gegenseitig verschlungen.

Das Andersein ist — also es hat das Sein,
aber ist nicht das Sein, sondern das Andere des Seins, somit das Nichtsein (oder eigentlich Nichtdassein) ***).

Das Sein aber ist — nicht die andern Ideen, weder einzeln noch zusammen: es ist also Tausendmal Tausend nicht.

Darin besteht allein die Dialektik, „das Andere zum Selbigen und das Selbige zum Andern zu machen", den Gegensatz

*) ἀπόφασις.

**) τὸ ἐπί τῳ γινόμενον μέρος ἀυτῆς.

***) Das ist eigentlich die richtige und genaue Uebersetzung von μὴ ὄν im Gegensatz zu ἐκ ὄν· μὴ ὄν ist Nichtdassein, ἐκ ὄν Das Nichtsein.

zur Einheit, die Einheit zum Gegensatz zu entwickeln, Unterschied und Identität zum Recht kommen zu lassen, darin allein die Möglichkeit der Sprache und des Denkens. (260. A.) Das Nichtsein ist in Alles gemischt. Sonst wäre ja Alles wahr. So aber gibt es auch falsche Vorstellung und Rede, Bild und Schein. Nun könnte aber der Sophist entgegnen: Einiges habe allerdings Theil am Nichtsein, Anderes aber nicht, und dahin gehören falsche Vorstellungen und Bilder. Die seien vielmehr rein nicht (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος), absolut nicht, nicht blos relativ. Es bleibt also nur übrig, das Wesen von Rede, Vorstellung und Schein zu untersuchen, und in ihnen das nur beziehungsweise Nichtsein im Gegensatz zum schlechthinigen, absoluten Nichtsein (μὴ ὄν im Gegensatz zu ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) aufzuweisen, mithin das beziehungsweise wirkliche Sein.

Es gibt zweierlei Namen, die verba und nomina *). Diese bezeichnen das Subjekt einer Handlung, jene die Handlung. Verba und Nomina (Zeitwörter und Hauptwörter) für sich zusammengestellt geben keinen Sinn, sondern Zeitwort und Hauptwort, Prädikat und Subject müssen mit einander verbunden werden. Nur dann ist es ein Satz, eine Aussage **), und nicht blos ein Aussprechen ***). Aber einige stimmen zusammen, andere nicht. Z. B. Theaitet schläft, Theaitet fliegt. Das Eine ist ein wahrer, das Andere ein falscher Satz. Der eine sagt das Wahre als wirklich, der andere aber setzt ein Anderes denn das Wirkliche, als das Seiende, nämlich das Nichtseiende als seiend. Was nun von der Rede gilt, gilt auch vom Denken †). Denn dieß ist nur ein inneres, lautloses Zwiegespräch der Seele mit sich selbst. In Beiden aber, im Denken und Reden, gibt es Bejahung und Verneinung, Position und Negation. Kommt nun zum Denken die Wahrnehmung ††) noch hinzu, dann haben wir die Vorstellung †††) oder Einbildung *†).

Also kann die Rede wahr oder falsch sein;
Ebenso die innere Rede — das Denken;
Ebenso des Denkens Vollendung *††) —
die Einbildung. (264. C.)

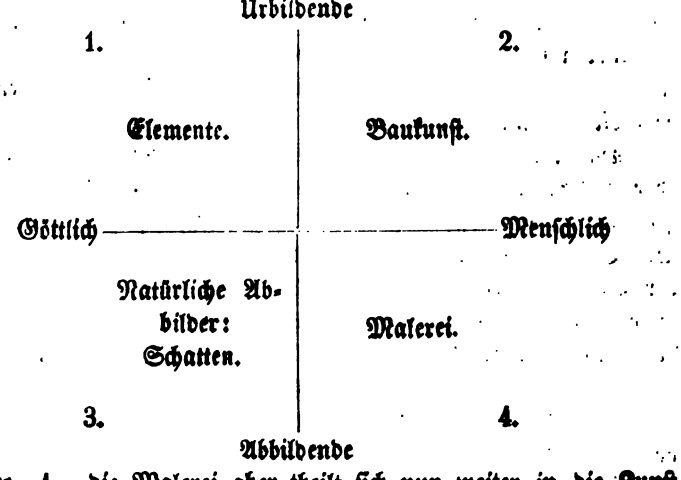
Hiemit ist denn nachgewiesen, daß der Schein sei. Jetzt kann auch also erst behauptet werden, daß der Sophist sich mit Schein

*) ὀνόματα, ῥήματα und ὀνόματα im engern Sinn. — **) λέγειν. — ***) ὀνομάζειν. — †) διάνοια. — ††) αἴσθησις. — †††) δόξα. — *†) φαντασία. — *††) ἀποτελεύτησις.

abgebe und hienach erſt kann das Weſen des Sophiſten beſtimmt werden. (265. B.)

III.

Genaue Beſtimmung von Begriff des Sophiſten. Im erſten Theile unter 1. war die Kunſt eingetheilt in ſchaffende (producirende *) und aneignende **). Jene iſt nun weiter zu verfolgen. Nach dem Reſultat des zweiten Theiles iſt ſie entweder urbildende ***) oder abbildende (Mimetik) †). Nach der wirkenden Urſache aber kommt das Schaffen entweder von Gott ††), was man ſo gewöhnlich die Natur heißt, oder von den Menſchen. Dieſe beiden Eintheilungen quer in einander gefügt, geben eine 4fache Art der ſchaffenden Kunſt.



Nro. 4., die Malerei aber theilt ſich nun weiter in die Kunſt des Abbildens und des Scheinbildens. Das Letzte geſchieht entweder durch Werkzeuge, oder durch Selbſtdarſtellung und zwar von Wiſſenden oder von Unwiſſenden. Dieß iſt Scheindarſtellung, entweder gutmüthige oder abſichtliche, ironiſche. Dieſe wieder geſchieht entweder im Staatsleben oder im täglichen Privatleben. Das Letzte iſt der Sophiſt und hiemit iſt ſeine vollkommene Erklärung gefunden! —

*) ποιητική. — **) κτητική. — ***) ἀυτεργική. — †) εἰδωλοποικί. — ††) θεὸς δημιεργάν.

II. Zusammenhang der Ideen mit den Dingen. Hierüber gibt es folgende Möglichkeiten:

1) Haben die Dinge an den Ideen als einem Ganzen Theil, dann ist das Ganze in den vielen Dingen zerstreut, wie ein Gewebe, das über viele Menschen ausgebreitet würde.

2) Hat jedes Ding nur einen Theil der Idee in sich: aber die Idee, das Eine, kann nicht in sich getheilt sein, z. B.

a) Größe; dann wäre ein Ding groß durch einen Theil der Idee, einen Theil der Größe, der doch kleiner sein muß als die Größe selbst.

b) Gleichheit; denn dann würde jedes Ding einen ganz kleinen Theil der Gleichheit erhalten, der doch kleiner ist, als die Gleichheit selbst und dabei die Gleichheit in sich haben soll.

c) Kleinheit; es habe Jemand einen Theil der Kleinheit, dann ist die Kleinheit selbst größer als ihr Theil und erhält umgekehrt etwas das weggenommene Stück Kleinheit als Zuwachs, so wird es nicht größer, sondern kleiner als zuvor.*) (131. E.)

3) Die Idee könnte die Abstraction eines allgemeinen Begriffs sein:**) „Wenn Vieles Dir groß dünkt, könnte Dir das im Blicke auf Alles hin vielleicht eine Idee zu sein dünken" (allgemeine Vorstellung). Dann

a) wird eine Idee der Größe für sich auftreten und wiederum eine in jedem großen Dinge für sich, also nicht eine, sondern unzählige Ideen.

b) die Idee könnte dann nur ein Gedachtes sein***), nirgends anders als in den Gedanken existirend:

α) Der Gedanke aber ist Gedanke von etwas, von einem Sein, und zwar von einem Bestimmten, das der Verstand bei Allem, zu dem er herankommt, denkt, als Einen Begriff, †) darum als etwas Wesentliches und immer in Allem identisch Seiendes, d. h. Idee ††), (d. h. Den-

*) Es ist klar, daß die ganze Argumentation darauf beruht, daß die Idee nur als quantum, nicht als quale betrachtet wird.

**) ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα σοι δόξῃ εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα αὕτη εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι.

***) νόημα ἀδαμῆ ἐγγιγνόμενον ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς.

†) ἰδέα. ††) εἶδος.

ken ist = Sein. Dem Gedanken muß immer ein bestimmtes Sein entsprechen, und wenn in dem Sein sich überall derselbe Gedanke wiederholt, so ist der als etwas wesentlich identisch Seiendes kein Gedankending, sondern etwas Reelles, nicht blos Begriff, sondern Idee. Es beruht diese Argumentation auf dem eleatischen Satze des Parmenides: „Eins ist Denken, und Das, worauf sich bezieht der Gedanke.“) *)

β) Hat aber das Andere an der Idee Theil, so folgt entweder, daß Alles aus dem Gedanken stammend auch denkt, oder daß ein Gedanke ist und doch ohne Denken (ohne ein Denkendes) sein soll **), was beides absurd, also ist der 3. Fall nicht denkbar. (132. D.)

4) Die Ideen seien Urbilder, ***), so daß das Theilhaben an der Idee nichts anderes wäre, als eine Aehnlichkeit mit ihr. Aehnliches aber muß mit Aehnlichem an einer Art Theil haben; diese wäre dann wieder die Idee. Daraus folgt:

a) entweder kann zwischen einem Ding und der Idee keine Aehnlichkeit stattfinden (weil das Mittelglied fehlt),

b) oder wenn sie stattfinden soll, so muß dieselbe durch eine andere Idee vermittelt sein und so ins Unendliche. (133. A.)

III. Erkennbarkeit der Ideen, wenn sie abgesondert für sich sein sollen. „Würde einer sagen, auch Erkennbarkeit komme den Ideen nicht zu, so wie wir sie bestimmt haben, so könnte man einem solchen keine Lüge nachweisen; man müßte denn, wenn man in diesen Streit sich einläßt, sehr viel verstehen, einen guten Kopf haben und den gar manchfachen und weit hergeholten Beweisen folgen wollen, und doch wäre die nothwendige Schlußfolgerung der Nichterkennbarkeit nicht abzuweisen.“ Sind die Ideen abgesondert, jede für sich, so

1) sind sie nicht in uns;

2) nicht in Beziehung zu ihren Abbildern, denen wir wegen ihres Theils an ihnen gleiche Namen beilegen wollen;

3) die Dinge hier sind auch für sich und nicht für die Ideen.

a) Wenn Einer unter uns Herr oder Sclave von Einem ist, so ist er weder 1) Diener des Herrn an und für sich

*) *ταὐτὸν ἐϛὶ νοεῖν καὶ ἕνεκεν ἐϛὶ νόημα.*

**) Wir brauchen nicht darauf aufmerksam zu machen, daß das eigentlich der Gedanke unsres modernen Pantheismus vom Welt-Menschengeiste ist.

***) *παραδείγματα.*

betrachtet, des Herrn selbst, soweit er Herr heißt, d. h. der Idee des Herrn, 2) noch Herr des Dieners, des rein als solchen gedachten Dieners, sondern ein Mensch gegen den Menschen (d. h. die Idee nicht, sondern Individuum gegen Individuum). Die Herrschaft selbst aber (die Idee der H.) über die Knechtschaft an sich ist für sich was sie ist und ebenso die Knechtschaft an sich als die Idee der Knechtschaft in der Idee *). Das Diesseitige hat so keine Beziehung zum Jenseitigen und das Jenseitige nicht zum Diesseits; so sind sie getrennt, jedes für sich.

b) So folgt, daß dann die Wissenschaft an sich gedacht ein Wissen der Wahrheit ist, diese wieder als Wahrheit an sich gedacht, und so geht dann jede für sich seiende Wissenschaft auf ein für sich seiendes Sein. Unsre Wissenschaft aber geht auf ein Sein bei uns, und so jede einzelne Wissenschaft bei uns auf ein einzelnes Sein bei uns. Die Ideen selbst haben wir nicht, und können sie nicht bei uns haben. Nun aber werden nur von der Idee des Wissens an sich die ansichseienden Gattungen erkannt: diese haben wir nicht. Also können wir auch keine Idee an sich erkennen.

c) Das Wissen an sich ist genauer als das bei uns. Wer jenes hat, ist ein Gott. So folgt aber, daß die Götter die Dinge bei uns nicht erkennen können, da sie das Wissen an sich haben. Zwischen den Dingen an sich aber und denen bei uns wurde sub 2) gar keine Beziehung statuirt. Ebensowenig kann daher ihre Herrschaft auch auf uns gehen. Und doch, will man im Gedanken an das Verhandelte keine Ideen der Dinge zugeben von bestimmter Bedeutung, so weiß man nicht, wo man sich mit seinem Denken hinwenden soll, wenn man keine ewig giltige Idee von jedem Sein hat und so ist alle Möglichkeit der Dialektik aufgehoben.

---

*) Ein Knecht ist nicht der allgemein gedachte Knecht eines allgemein gedachten Herrn, sondern ein Dieser gegen Diesen, bestimmter Knecht eines bestimmten Herrn. Greift nun die Idee als das Allgemeine nicht in die Einzelheit herein — und sie soll ja abgesondert (χωριστὸν) sein — so tritt Idee und Individuum, Allgemeines und Einzelnes ohne irgend ein Band ganz auseinander.

Dritter Abschnitt.

„Schön und göttlich, wisse es wohl, ist dein Trieb zu der Wissenschaft. Ziehe dich noch mehr dazu und übe dich in dem, was der Menge unnütz scheint und leeres Geschwätz bei ihr heißt, solange du noch jung bist. Wo nicht, so wird die Wahrheit dir entwischen." *)

So redet der siegende Parmenides zu Sokrates, der bei solchen Zweifeln nicht weiß, wohin sich wenden. Der Weg, den Sokrates eingeschlagen, ist lobenswerth, den Nachweis des Zeno nicht blos beim Sinnlichen, Sichtbaren zu belassen, sondern auch zu dem zu führen, was man Ideen heißen und nur durchs Denken erfassen kann.

Der weitere Weg der Uebung aber ist, nicht blos unter der Voraussetzung eines Seins die Folgerungen abzuleiten, sondern auch sein Nichtsein vorauszusetzen, z. B. im Fall des Zeno:

A. wenn das Viele ist, was folgt daraus
1) für das Viele
a) für sich,
b) in Beziehung zum Einen?
2) für das Eine
a) für sich,
b) in Beziehung zum Vielen?

B. wenn das Viele nicht ist, was folgt
1) für das Viele
a) für sich,
b) in Beziehung zum Einen?
2) für das Eine
a) für sich,
b) in Beziehung zum Vielen?

Ebenso ist es zu halten mit den Ideen von Gleichheit, Ungleichheit, Bewegung, Ruhe, Entstehn und Vergehn, Sein und Nichtsein. Und mit Einem Wort, wo man immer von Etwas das Sein und Nichtsein voraussetzt oder irgend einen andern Zustand, da muß man sehn, was daraus folgt, sowohl für es selbst als für

*) καλὴ καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὁρμὴ, ἣν ὁρμᾷς ἐπὶ τοὺς λόγους· ἔλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μὴ, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια.

jedes Einzelne des Andern, welches man auch herausnehmen mag, und für mehrere und für alle zuſammen in gleichem Maße *). (136. E.)

Parmenides gibt nun der allſeitigen Bitte nach, dieſe dialektiſche Regel an einem Beiſpiele ſelbſt durchzuführen. Er ſpricht (137. C.)

Zweiter Theil.

Ueber das Eine.

I. Wenn das Eine iſt, ſo folgt für

A. Das Eine:

I. Hat das Eine das Sein, ſo hat es keine Vielheit, alſo

1) nicht Ganzes, nicht Theile, denn Theile ſind Vieles und das Ganze bezieht ſich nur auf Theile, ſo daß, wenn keiner fehlt, das Ganze da iſt;
2) nicht Anfang, Ende, Mitte, denn das ſind Theile;
3) wenn nicht Anfang und Ende, ſo auch keine Grenzen: es iſt unbegrenzt;
4) es iſt geſtaltlos — iſt nicht rund, denn rund iſt, weſſen Aeußerſtes allſeits von der Mitte gleichweit abſteht; — nicht gerade, denn das iſt, weſſen Mitte beiden Grenzen nahe liegt (der kürzeſte Weg zwiſchen den beiden Endpunkten); — Mitte und Grenze aber ſind ſchon sub 2. und 3. vom Einen negirt;
5) an keinem Ort:
   a) nicht in anderem Kreiſe, ſonſt müßte es von dieſem umſchloſſen und vielfach berührt werden, was bei dem ungetheilten, nicht kreisförmigen Einen unmöglich iſt,
   b) nicht in ſich, ſonſt müßte es ſich ſelbſt umfaſſen, denn es iſt unmöglich, in Einem ſein, das doch nicht umſchlöſſe.

---

*) καὶ ἑνὶ λόγῳ, περὶ ὅτου ἂν ἀεὶ ὑποθῇ ὡς ὄντος καὶ ἐκ ὄντος καὶ ὅτι ἕν ἄλλο πάθος πάσχοντος, δεῖ σκοπεῖν τὰ ξυμβαίνοντα πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἓν ἕκαστον τῶν ἄλλων ὅτι ἂν προέλῃ καὶ πρὸς πλείω καὶ πρὸς ξύμπαντα ὁμοίως.

Dann wäre aber Umschließendes und Umschlossenes nicht Eins, sondern Zwei.

6) nicht in Ruhe, nicht in Bewegung. Es hat

a) nicht Bewegung; nicht

α) innere *) Veränderung, denn dadurch würde es ja ein Anderes von sich;

β) äußere, mechanische **), weder um sich selbst am nämlichen Ort; dann müßte es nach der Mitte (Axe) sich bewegen, es hat ja aber keine Mitte; noch von Ort zu Ort. Nach 5. ist es an keinem Ort, also wird es auch nicht an einem Ort, sonst müßte es werdend darin sein, und mit nichts außen. Das Eine aber ist das Ungetheilte, darum kann es als Ganzes weder innen noch außen von etwas sein. Wenn es aber als Ganzes an einem Ort nicht sein kann, und nicht als Theil (vgl. 1.), so kann es auch an keinen kommen. Also ist das Eine unbewegt und doch

b) nicht in Ruhe. Denn es kann 5. nicht an Einem Orte sein, auch nicht am Einen und Selbigen, es hat somit auch keinen Stillstand.

7) nicht identisch und nicht different — dieselbig und unterschieden:

a) nicht ein Anderes von sich — sonst wäre es nicht eins;

b) nicht mit dem Andern identisch, sonst wäre wieder es selbst nicht, was es ist;

c) nicht ein Anderes des Andern, „denn das Eine darf nicht ein Anderes von Etwas sein, sondern allein als Eins, ist es kein Anderes; selbst nie ein Anderes seiend kann es auch nie von Etwas das Andere sein„;

d) nicht mit sich identisch. Denn ist Eins und identisch dasselbe, so ist, wenn etwas dieselbig / eins geworden ist, es auch eins / dieselbig geworden. Ist nun so das Eins mit sich identisch, so ist es in sich doppelt, nicht mehr für sich (das einfache) Eins (139. E.);

*) ἀλλοίωσις. — **) φέρεσθαι.

8) nicht ähnlich und unähnlich:

a) nicht ähnlich — weder mit sich, noch mit andern. Aehnlich sein heißt, dasselbe erfahren, in demselben Verhältniß stehen. Das „Dasselbe" aber ist verschieden seiner Natur nach (7.) vom Einen. Würde somit außer dem Einssein das Eins etwas erfahren, so wäre es mehr als Eins;

b) nicht unähnlich — weder sich, noch anderen. Denn würde es, und das heißt unähnlich, etwas Anderes erfahren, so wäre es nicht Eins.

9) nicht gleich und ungleich:

a) Gleich sein heißt, dasselbe Maß haben. Die Dieselbigkeit ist aber schon 7. abgewiesen.

b) Ungleich ist von größeren oder kleineren Maßen, aber so viel Maße, so viel Theile! (140. E.);

10) nicht älter, nicht jünger, nicht gleichaltrig, denn das ist Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit, Gleichheit oder Ungleichheit im Alter — durch 8. 9. abgewiesen;

11) nicht in der Zeit — denn Alles in der Zeit muß

a) älter als es selbst werden, d. h. älter als ein jüngeres. Was also älter wird, als es selbst, wird zugleich

b) jünger als es selbst, wenn es eins haben soll, gegen das es älter ist. Denn das ist der einzige Unterschied, der zwischen beiden ist, da es immer es selbst sein soll.

c) Aber als es selbst hat es die gleiche Zeit.

Diese drei Punkte sind in 10 von Eins abgewiesen, es hat also keinen Theil an der Zeit.

12) Es hat keinen Theil weder an Vergangenheit, noch an Zukunft, noch an Gegenwart, d. h. es ist nicht geworden, ward nicht, war nicht, ist jetzt nicht geworden, wird nicht, ist nicht, wird nicht sein, nicht geworden sein, nicht werden. Das sind aber die einzigen Arten, wie etwas am Sein (Existenz) Theil hat. Also das Eine hat kein Theil am Sein, ist nicht, ist nicht so, daß es das Eine wäre, ist nicht Eins; weil es nicht ist, gibt es von ihm keinen Namen, keinen Grund, kein Wissen, kein Wahrnehmen, kein Vorstellen: es läßt sich somit nicht erkennen!

Und doch ist es unmöglich, daß es sich also mit dem Eins verhielte. (142. B.) Also wieder zurück zur These!

II. Hat das Eine das Sein *), so ist das Sein des Einen nicht dasselbe mit dem Eins, denn sonst wäre jenes nicht das Sein des Eins und dieses hätte nicht Theil an jenem, sondern es wäre gleich ob man sagte, Sein des Eins oder Eins des Eins.

1) Das Ist bedeutet also etwas Anderes als Eines, nämlich, daß dieses am Sein Theil hat. Wenn nun das Ist von Einem Seienden und das Eins vom seienden Einen ausgesagt wird, aber Sein und Eins nicht Dasselbe ist, sondern nur zu dem vorausgesetzten Einen Sein gehört, so ist klar, daß das

a) Ganze das Eine Sein ist und seine Theile das Eins und das Sein. Sie sind also Theile des Ganzen und das Ganze ist ein solches, das Eins ist und Theile hat. Nun fehlt aber weiter dem einen Theil, dem Einen, nie das Sein und dem andern, dem Sein, nie das Eins (es ist immer das Eins = das Eine Sein und das Sein = das seiende Eins; in jedem Theil kehrt also beides wieder). Das Eins hat immer das Sein und das Sein das Eins. In jedem Theile sind also wieder zwei und so ins Unendliche; so ist also das Eins eine unbegrenzte Menge. (143. A.) Was so aus dem Verhältniß von Eins und Sein gefolgert wird, folgt auch aus Jedem für sich.

b) Aus dem Eins für sich folgt die Getheiltheit des Seins. α) „Wenn das Eins am Sein Theil hat, so ist das Sein des Eins nicht = dem Eins, sondern beide sind verschieden, aber nicht durch das $\frac{\text{Eins} -}{\text{Sein} -}$ sein ist das $\frac{\text{Eins} -}{\text{Sein} -}$ sein verschieden von dem $\frac{\text{Sein}}{\text{Eins}}$, sondern durch den Unterschied **), das Andere, das Andersein (d. h. die Verschiedenheit liegt nicht in den Ideen für sich, sondern in ihrer Relation). Dieß aber, das Andersein ist nicht identisch mit dem Eins und nicht mit dem Sein. — β) Mag man nun herausnehmen aus diesen, welche man will, das Sein und Andersein, das Sein und Eins, das Andersein und Eins,

*) vorher εἰ ἓν ἔστι, jetzt ἓν εἰ ἔστι.

**) τῷ ἑτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ.

so hat man immer nur ein Paar. Nennt man auch ein Einzelnes, so hat man doch Eines von Beiden. Sind es aber Beide, so sind es auch zwei (dort als continuum, hier als discretum). — γ) Nimmt man aber die Zwei zusammen, so sind sie jedes wieder ein Paar, ein Eins für sich. Nimmt man also irgend ein Eins (sei es einfaches, oder Paar) mit einem Paar zusammen, so hat man Drei. Drei aber ist ungerade, zwei ist gerade. — δ) Wo $\frac{\text{zwei}}{\text{drei}}$ ist, ist auch $\frac{\text{zwei}}{\text{drei}}$ mal Eins, Zwei aber und zweimal verbunden gibt 4, Drei und dreimal gibt $3 \cdot 3 = 9$, weiter gibt es 2mal 3, 3mal 2. Im Allgemeinen: Gerade mal gerade, ungrad mal ungerad, gerad mal ungrad, ungerad mal gerad. Auf diese Art läßt sich jede Zahl erreichen. Ist also Eines, so ist auch die Zahl (weil das Eins nöthigt, im Zählen über sich hinauszugehn); sie hat Theil am Sein, also auch jeder ihrer Theile. So ist denn das Sein an alle die Vielen vertheilt und nie ferne von dem Seienden, es sei groß oder klein, sehr groß oder sehr klein. Es gibt also unendlich viele Theile des Seins. (144. C.)

c) Aus dem Sein folgt die Getheiltheit des Eins. Es gibt einen Theil des Seins, der dessen Theil ist, aber nicht wieder ein Theil wird (d. h. der kleinste Theil ist wieder ein ungetheiltes). Er ist nicht Nichts, also Eins (ein Eins, nicht, wie sub. b, das Eins). Das Eins ist also in jedem Theil des Seins. Eins aber vielfach genommen ist kein Ganzes, sondern getheilt und zwar in unendliche Theile des Seins, wie das Sein selbst. (144. E.)

2) Die Theile weisen auf ein Ganzes, denn von diesem werden sie umfaßt. Das Umfassende ist aber die Grenze. Somit ist das Eins zugleich Eins und Vieles, Ganzes und Theile, unbegrenzt und begrenzt *).

3) Wenn aber Ganzes und mit Grenzen, so hat es auch Ende und Anfang und Mitte.

*) Mit diesen Begriffen rechnet auch Philebos und es ist dieß mit ein Grund, warum wir ihn in die Nähe des Parmenides stellen.

4) Die Mitte ist gleichweit entfernt von den Enden, also hat es auch (vgl. 1, 4) Gestalt.

5) So ist es in sich und in einem Andern: in sich — denn die Theile sind im Ganzen und sind, was dieses, = Eins; im Andern — denn die Theile sind etwas Anderes als das Ganze. Denn ist das Ganze nicht in Einem Theil, so ist es auch nicht in anderen, also auch nicht in mehreren oder allen zusammen. Also, so weit das Eins Ganzes ist (continuum), ist es in Anderem, soweit es = alle Theile ist (discretum) ist es in sich.

6) Daher hat es zugleich Bewegung und Ruhe:
   a) so weit es in sich ist, ist es im Selbigen, es steht also im Selbigen, ist immer;
   b) immer in Anderem seiend, steht es nicht still, sondern hat Bewegung. (146. A.)

7) Selbig und unterschieden von sich und dem Andern. Denn Alles (A) verhält sich zu Allem (B) so: 1) entweder identisch, A = B, 2) oder unterschieden A nicht = B, 3) oder A ein Theil von B. A < B, 4) oder A das Ganze zu B. A > B. Nun aber der 3te und 4te Fall
   a) kann hier nicht stattfinden, weil das Eins selbst nicht ein Theil von sich ist; der 2te auch nicht, weil sonst Eins ein Anderes wäre, als Eins; also bleibt nur der erste: identisch.
   b) Das Selbst, das anderswo in seinem Selbst ist (vgl. 5), ist auch ein Andres von sich, also ein Andres des Andren; das Nichteins ein Andres des Eins (Theile verschieden vom Ganzen), das Eins ein Andres des Nichteins.
   c) Das Selbige und das Andre sind Gegensätze, also wollen sie nie in einander sein, also ist α) das Andre nie in einem Seienden — sonst wäre es irgend eine Zeit im Selbigen — also nie weder ein Nichteins, noch ein Eins; β) also nicht durch das Andre (Andersein) ist das $\overset{\text{Eins}}{\text{Nichteins}}$ ein Andres gegen das $\overset{\text{Nichteins,}}{\text{Eins,}}$ ebensowenig durch sich selbst, da es am Andersein (α) keinen Theil hat. γ) Also ist Eins und Nichteins nicht ein Andres gegen einander. Demnach hat das Nichteins 1) nicht Theil am Eins; 2) keine Zahl, denn hätte es eine (bestimmte) Zahl, so

wäre es nichteins; 3) steht nicht im Verhältniß des Ganzen oder Theils zum Eins. So bleibt also nach dem oben aufgestellten Canon der 4 Categorieen ($A = B$, $A = nB$, $A < B$, $A > B$) nur die Selbigkeit zwischen beiden, $A = B$. So ist also das Eins nach b. ein Andres vom Andren und von sich; nach a. c. ein Selbiges mit dem Andern und mit sich. (147. B.)

8) Aehnlich und unähnlich,

a) mit dem Andern, α) ähnlich. Ist das Eins vom Andern unterschieden, so ist ebenso das Andre vom Eins unterschieden, nicht mehr, nicht weniger. Darin sind sie also in gleicher Lage. Darin ist also das Eins Allem ähnlich, daß es ein Anderes gegen dieses ist. Denn Alles ist gegen Alles ein Andres. β) Unähnlich umgekehrt gegen das Andre ist es darin, daß es nach α. mit dem Andern (das immer ein Anderes sein muß, nie ein — in sich — Selbiges sein kann) identisch ist, in gleicher Lage (daß sie unterschieden sind). Aehnlich also, soweit es ein Andres ist (α.). Unähnlich, soweit es identisch ist (β.). γ) Soweit es nur in gleicher Lage ist, dasselbe erfährt, erfährt es nichts Andres, nichts Unähnliches, also etwas Aehnliches; soweit es ein Andres erfährt, ein Unähnliches — der umgekehrte Fall von β;

b) mit sich selbst ist das Nämliche der Fall, da es ja ein Andres und ein Selbiges gegen sich ist. (148. D.)

9) Berührung und Nichtberührung des Eins mit sich und dem Andern. Es hat

a) Berührung mit sich — sofern es in sich als Ganzem ist, mit Andrem — sofern es gegen sich ein Andres ist;

b) Nichtberührung α) mit sich. Was ein Andres berühren will, muß in der Reihe gleich die nächste Stelle nach ihm einnehmen (wie Zahlen). Also, soll das Eins sich berühren, so muß es gleich nach sich kommen. Dann müßte aber das Eins zwei sein und zugleich an zwei Orten — was unmöglich. — β) mit Anderem. Wo eine Berührung sein soll, müssen zwei ganz bei einander sein, kein Drittes in der Mitte. Eine Berührung setzt somit immer zwei voraus, nicht mehr, nicht weniger. Kommt ein Drittes hinzu, so gibt es zwei, ein Viertes, so gibt es drei Berührungen

und sofort immer eine Berührung weniger, als es Dinge sind (n — 1). Ist also umgekehrt Eins, so fällt die Berührung weg (denn dann ist n = 1, und n — 1 = 1 — 1 = 0). — Also das Andere als Anderes ist nicht Eins und hat kein Theil am Eins und es hat keine Zahl (weil diese in Verbindung besteht), so lange es nicht Eins in sich hat. (149. D.)

10) Gleichheit und Ungleichheit kommt dem Eins und Andern nicht zu durch sich selbst, sondern eben nur durch die genannten Categorieen.

a) Gleichheit

α) im Verhältniß zum Andern. Es ist:

Nicht kleiner. Sonst müßte die Kleinheit sein

1) in dem Eins als Ganzen, dann müßte sie sich entweder gleichweit wie das Ganze erstrecken, — also gleich sein, oder dasselbe umfassen — also größer sein; die Kleinheit ist aber nicht gleich, nicht größer, nur klein.

2) in Theilen des Eins. Da würde aber für jeden Theil, in dem die Kleinheit sein soll, dasselbe folgen, wie bei Nro. 1.

Nicht größer. Wäre Größe in etwas, so wäre dieses noch größer als

die Größe. Daraus folgt, die absolute $\frac{\text{Kleinheit}}{\text{Größe}}$ ist gegen Nichts $\frac{\text{kleiner}}{\text{größer}}$ als gegen die absolute $\frac{\text{Größe}}{\text{Kleinheit}}$.

Also kann nur Gleichheit stattfinden,

β) im Verhältniß zu sich hat es nicht Kleinheit, nicht Größe, also Gleichheit.

b) Ungleichheit hat es

α) zu sich: ist es in sich, so ist es auch um sich. Das Umfassende aber ist größer als das Umfaßte; also ist es zugleich größer und kleiner.

β) Zum Andern. Nichts ist außerhalb dem Andern und dem Eins; doch muß das Sein in etwas sein; also ist das Eins und das Andere gegenseitig in einander, das Eins im Andern — kleiner, das Eins ums Andere — größer.

c) So ist denn das Eins gleich, größer, kleiner — und, was von ihm, gilt auch von seinen Theilen, seinen Massen, seiner Zahl.

11) Jünger und Aelter — (151. E.) ist es

a) im Verhältniß zu sich.

α) Aelter und Jünger.

1) es wird älter. Es ist d. h. es hat Theil am Sein mit der gegenwärtigen Zeit: also es hat auch Theil an der Zeit, also auch an der fortschreitenden Zeit, und wird in dieser älter, — älter als ein jüngeres.

2) es ist älter, denn im Fortschritt der Zeit kann es das Jetzt nicht übergehn, sondern es muß sich auf dieser Stufe halten, wenn es überhaupt Theil hat an der Zeit: es hält mit dem Werden an sich und ist älter (d. h. in jedem Jetzt, in jedem Augenblick, in dem das Werden sistirt gedacht wird, ist es wieder älter).

3) So ist es denn älter als das jüngere Selbst.

β) Aber das Jetzt ist bei dem Eins durch die ganze Zeit und gerade so lange, als die andern Zeiten. Es ist also immer zugleich älter und jünger als es selbst. Es wird und ist also eine gleiche Zeit: als Werdendes und Seiendes hat es also ein gleiches Alter.

b) im Verhältniß zu Anderem.

α) Es ist

1) älter als das Andere. Denn dieses *) ist eine Mehrzahl. Im Zählen aber geht die kleinere Zahl vorher, also zuerst die kleinste. Eins vor allen andern (Anfang).

2) jünger. Es wird naturgemäß. Also hat es Anfang, Mitte und Ende. Zuerst ist bei Allem der Anfang, also auch beim Eins. Das Weitere aber sind Theile des Ganzen und des Eins und es ist als Ganzes, als Eins erst am Ende, also nach den Theilen; ist jünger als das Andere.

3) In jedem seiner werdenden Theile ist es zugleich. Es hat also mit allem dem Andern das gleiche Alter **).

β) Es wird

1) nicht jünger oder älter — denn der einmal stattfindende Altersunterschied bleibt, wird nicht größer, nicht kleiner (arithmetisches Verhältniß).

*) ἕτερα nicht ἕτερον.

**) Wie wichtig diese Kategorieen als Bestimmungen des Absoluten in den Fragen der Theologie und Philosophie über Pantheismus und Theismus über das Werden des Absoluten sind, leuchtet von selbst ein.

2) jünger und älter. Weil es älter ist, hat es eine längere Zeit. Setzt man nun zu zwei ungleichen Größen eine gleiche, so wird ihre Differenz nicht mehr denselben (Bruch) Theil betragen, sondern kleiner werden (geometrisches Verhältniß) *). Was nun im Alter gegen Etwas weniger verschieden wird, als vorher, wird jünger und das andere dagegen älter. Das von Natur Jüngere also wird älter im Verhältniß zu dem von Natur Aelteren und Früherseienden; es wird älter (in geometrischer Progr.), ob es wohl nie älter ist: eben so wird das Aeltere im Verhältniß jünger **).

12) So hat also das Eins an aller Zeit Theil, am Jetzt, Vor und Nach; es war, ist, wird sein; ward, wird, wird werden. Wenn das, so gibt es etwas von ihm: Name, Grund, Erkenntniß — (155. E.)

III. Vereinigung der Gegensätze I. und II. Das Eins hat 1) an allen Gegensätzen Theil — zu verschiedener Zeit. Dann gibt es aber auch einen Zeitpunkt der Verän-

*) Es finden sich hier bei Platon die ersten Anfänge der erst von Leibnitz ausgebildeten Differentialrechnung. Es sei

1) A = 20; B = 10; addire 10
2) A = 30; B = 20;
3) A = 40; B = 30;
4) A = 50; B = 40;
5) A = 60; B = 50.

Nun ist ad 1) B = $\frac{1}{2}$ A; also Differenz = $\frac{1}{2}$ A
2) B = $\frac{2}{3}$ A also A — B = A — $\frac{2}{3}$ A = $\frac{1}{3}$ A
3) B = $\frac{3}{4}$ A; A — B = A — $\frac{3}{4}$ A = $\frac{1}{4}$ A
4) B = $\frac{4}{5}$ A; A — $\frac{4}{5}$ = A = $\frac{1}{5}$ A
5) B = $\frac{5}{6}$ A; A — $\frac{5}{6}$ = A = $\frac{1}{6}$ A.

Die Differenzen also sind $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{5}$, $\frac{1}{6}$.

Die Nenner werden immer größer, also bei gleichen Zählern die Brüche kleiner. So geht es dann ins Unendliche. Wird der Nenner unendlich groß, so wird der Bruch unendlich klein, so daß am Ende $\frac{1}{\infty} = 0$ gesetzt werden kann: keine Zeit, sondern Ewigkeit!

**) Es ist dieß nicht blos Sophisma, sondern auch Erfahrungssache. Der Unterschied zwischen zwei Männern von 30 und 20, oder eines Mannes von 30 und einer Frau von 20 Jahren von dem Altersunterschied bei 60 und 50 Jahren ist nicht nur zum Schein, sondern dieser ist in der That auch durch die Natur mehr ausgeglichen. Sie stehen sich nach dem Alter nicht nur zum Schein, sondern in der That, ihrem Wesen nach, näher.

derung, wo es von dem Einen in den andern übergeht: Werden, Vergehen; Eins, Viele; Scheiden, Verbinden.

2) Aber der Zeitpunkt der Veränderung, der Uebergang ist räthselhaft, das Plötzlich, der Augenblick, und dieser ist gar nicht in der Zeit, weder in der Zeit des vergangenen, noch in der des folgenden Zustands. Hier also hat das Eins an keinem Gegensatz Theil (über der Zeit), weder bewegt, noch ruhig, sondern in der Mitte zwischen beiden (absolute Indifferenz) ist es nicht seiend, nicht nichtseiend, nicht werdend, nicht vergehend, nicht Eins, nicht Viele, nicht in Trennung, nicht in Verbindung, nicht ähnlich, nicht unähnlich, nicht gleich, nicht klein, nicht groß. (157. B.)

So viel folgt: wenn das Eine ist, für das Eine. Nun (vergl. p. 82) kommt an die Reihe

B. Das Andere.

I. **Wenn das Eine das Sein hat**, so trifft

1) Ganzes und Theile auf das Andere zu:

a) Auch das Andere ist zwar nicht das Eins, aber es hat am Einen Theil, denn es ist ja Theile des Eins.

b) Aber auch das Ganze muß Eins aus den Vielen sein. Denn jeder Theil ist ein Theil nicht des Vielen (discreten), sondern des Ganzen (continuums). Denn α) wäre es ein Theil des Vielen, worunter es selbst ist, so wäre es ein Theil von sich, aber auch ein Theil eines Jeden der Anderen, denn als Nichttheil des Einen wäre es ein Theil der Anderen und so denn wieder allemal der anderen und nicht eines Jeden, und somit Keines (einzigen) der Vielen. β) Es muß also Theil sein einer Idee und Eines Ganzen, einer idealen Einheit. Wenn also das Andere Theile hat, so hat es auch an dieser idealen Einheit Theil. γ) Somit (umgekehrt) dieses vollkommene Eins (continuum), weil es Theile hat (die ja zum Andern, zum Punctuellen gehören), ist das Andere des (höhern absoluten) Eins. Ein Anderes des Eins aber ist das Viele.

c) Auch die Theile aber gehören zu dem Vielen. Jeder Theil ist ein Eins, aber nicht das Eins an dem

er nur Theil hat. Nicht das Eins aber ist das Viele. (158. B.)

2) Unbegrenzt und begrenzt. Es ist
   a) unbegrenzt (continuum), es ist nicht Eins, sondern eine Menge; wollten wir nun von der Menge auch den kleinsten Theil absondern, so ist das wieder eine Menge.
   b) Begrenzt (punktuell). Denn jeder Theil ist wieder ein Eins für sich, gegen einander, gegen das Ganze, und ebenso das Ganze gegen die Theile. Nach seinem eigenen Wesen also ist es a, nach der Relation zu sich und zum Einen A. (158. D.)

3) Aehnlich und unähnlich:
   a) sofern es Alles begrenzt, oder unbegrenzt ist, ähnlich;
   b) sofern aber (im Einzelnen) begrenzt und unbegrenzt, die größten Gegensätze, ist es unähnlich. Und so dann alles Weitere der oben beim Eins durchgegangenen Gegensätze. (159. B.)

II. Wenn das Eine das Sein hat, so folgt hier:

1) Das Andere und das Eins sind abgesondert von einander, denn es gibt nichts Weiteres, was ein Anderes gegen das Sein und gegen das Andere wäre, sie können somit nie in Einem Selbigen sein.
2) Hienach ist das wahrhaft Eine in dem Andern weder als Ganzes noch als Theil.
3) Das Andere, wenn es das Eins nicht in sich hat, kann auch nicht Vieles sein, weil ja die Theile ein Eins sein müßten, somit auch nicht zwei, nicht drei u. s. w.
4) nicht ähnlich, nicht unähnlich — weder gegen das Eine noch gegen sich, denn sonst wären ja zwei entgegengesetzte Arten in ihm, was nach Nro. 3, oder Eine Art, was nach Nro. 1, nicht möglich ist.
5) Nach dem Allem keine Art des Gegensatzes, nicht identisch, nicht different, nicht ruhend, nicht bewegt, nicht werdend, nicht vergehend, nicht größer, kleiner, gleich.

So ist also das Eins, wenn es ist, das Eins und das Nichts, sowohl gegen sich, als gegen das Andere. (160. B.) Also folgt jetzt die umgekehrte Hypothese, die Antithesis (zu p. 82.).

II. Wenn das Eine nicht ist, so folgt für das

A. Nicht Eins Sein.

I. **Wenn das Eine nicht das Sein hat** (relative Verneinung). Das μὴ verneint nicht absolut, wie wenn man sagt, das Nicht-Eine ist nicht, sondern bezeichnet nur, daß ein Subject etwas nicht ist (hebt nicht überhaupt das Prädicat, seine Möglichkeit und damit das Subject selbst auf, sondern nur ein bestimmtes Prädicat.) Das Nicht (so) seiende, μὴ ὄν, ist somit etwas Anderes gegen das Andere (ὄν). Daraus folgt:

1) Man meint etwas Anderes gegen das Andere, wenn man dem Eins Sein oder Nichtsein zuschreibt; man weiß einen Unterschied.

2) Man weiß, was man damit meint; es gibt also ein Wissen des nichtseienden Einen.

3) Es ist ein Anderes gegen das Andere; also ist in ihm das Andersein *).

4) Es hat aber positive Namen: „Jenes, etwas, dieses, diese“: denn sonst könnte man gar nicht von ihm reden. Sein kann das Eins nicht, wenn es Nichtsein ist, aber an Vielem kann es Theil haben und muß es auch, wenn jenes Eins und nicht etwa ein Anderes nichtsein soll. Denn wenn weder das Eins, noch das nichtseiende Eins nichtsein soll, sondern es soll von irgend einem (dritten) Andern die Rede sein, so ist die Möglichkeit der Sprache und Bezeichnung genommen **). Soll aber jenes Eins und nicht etwas Anderes nicht sein, so muß es eben am „Jenes“ und vielem anderen (was positiv etwas von ihm sagt,) Theil haben.

*) ἑτεροιότης.

**) Wenn weder vom Eins, noch vom NichtEinsSein (μὴ ἓν ὂν ἓν) das Nichtsein ausgesagt werden, d. h. wenn nicht das Eins, und nicht das μὴ ὂν ἓν Subject zum Prädicat Nichtsein sein sollen, so ist das Subject nicht blos ein x, sondern das Subject selbst ist negirt: es sind also lauter Negationen. Aber ohne Subject gibt es keinen Satz. So ist die schwierige, von den Commentaren kritisch angefochtene Stelle ganz klar. Die Position also, die ihm jedenfalls gelassen werden muß, ist die, daß es Subject im Satze sein kann. Siehe übrigens den Sophisten p. 60.

5) Unähnlichkeit. Denn das Andere, ein Anderes gegen das Eins, ist auch anderer Art gegen das nichtseiende Eins, ihm unähnlich. Wenn das, so ist es einem Unähnlichen unähnlich. Es ist also im Eins eine Unähnlichkeit gegen das Andere; somit eine Aehnlichkeit mit sich.

6) Ungleich ist es dem Andern. Denn wäre es gleich, so wäre es; es ist aber nicht. Und es wäre ähnlich. Das ist es aber nicht nach Nro. 5. So ist also das Andere gegen es ungleich. Wenn das, so ist auch es ungleich gegen das Andere. Wenn ungleich, so hat es Theil an Größe und Kleinheit. Diese schließen sich aber als Gegensätze aus, also muß es, wenn es beide haben soll, in der Mitte von beiden sein. In der Mitte von beiden aber ist die Gleichheit, die ihm somit auch zukommt. (161. E.)

7) Es hat am Sein Theil. „Denn eben in dem „„Nichtsein““ ist dem Worte nach ja schon das Sein mitgesetzt. Das Eins ist nichtseiend. (Diese Position liegt in der copula). Denn wenn es nicht ist nicht seiend, sondern ein wenig vom Sein (in der copula) zum Nichtsein hereinläßt, so ist es unmittelbar seiend. Es muß also zur Copula *) des Nichtseins haben das nichtseiende Sein, wenn es nichtsein soll, wie das Seiende haben muß das Nichtsein des Nichtseienden (Negation der Negation), daß es vollkommenes Sein werde **). So hat das Sein an der Position Theil als Sein, an der Negation als Nichtsein des Nichtseins, und das Nichtsein an der Negation vom Nichtsein des Nichtseins, an der Position vom Sein des Nichtseins, wenn sie vollkommen sein sollen.

a) Auf die Art hat denn das Eins als

Sein / Nichtsein Theil am Nichtsein / Sein.

b) Beide Bestimmungen aber, als entgegengesetzte, können nur zugleich sein im Uebergang, in der Bewegung, wo es zugleich seiend und nichtseiend ist.

---

*) Daß das die Bedeutung von δεσμὸς ist, zeigt außer der einfachsten Etymologie der auf diese Art ganz einleuchtend gemachte Zusammenhang der sonst allerdings sehr schwierigen Stelle.

**) Siehe hiezu die Anmerkung zur Einleitung.

8) Bewegung, Ruhe, Veränderung.

a) Bewegung hat es nach 7. b.

b) Ruhe; als nichtseiend, ist es nirgends im Seienden, so hat es also keinen Raum zum Uebergang, kann sich nicht am selbigen Orte drehen, denn das Selbige ist ein Sein; es kann sich nicht ändern — so wenig als das Sein, sonst könnten wir nicht von ihm reden, sondern wir hätten es mit einem Andern zu thun.

c) Es ist also zugleich ruhig und bewegt. Wenn aber bewegt, so wird es anderes, wenn nicht, nicht. Es ist zugleich anderes und nicht anderes, werdend und nicht werdend, vergehend und nicht vergehend. (163. B.)

So weit vom nichtseienden Einen, jetzt vom Einen Nichtseienden!

II. Wenn das Eine das Nichtsein*) hat (absolute) d. h. das reine Wegsein des Seins, so

1) hat es keinen Theil am Sein, auch nicht am Werden, Vergehen, denn das ist ein Nehmen / Ablegen des Seins, nicht an Veränderung, Bewegung, Ruhe, — denn still steht man am Selbigen, also im Seienden.

2) hat es nichts vom Seienden, keine Größe, keine Kleinheit, Gleichheit, Aehnlichkeit, Andersein, weder gegen sich, noch gegen Anderes;

3) auch das Andere hat keines dieser Verhältnisse zu ihm;

4) es hat somit gar kein Verhältniß, gar keine Position (weder als Subjekt, noch als Prädikat), kein Jenes, Dieses, Was, Anderes, Einst, Jetzt, Nach, Wissen, Vorstellung, Wahrnehmung, Grund, Name, gar nichts gilt von ihm. (164. B.)

Unter der Antithese gilt nun aber weiter:

B. Das Andere muß

I. Wenn das Eins nicht das Sein hat,

1) haben das Sein, sonst wäre es nicht ein Anderes gegen das Eins;

*) Bei 1. hieß es ἐι ἓν μὴ ἔστιν. Hier ἓν ἐι μὴ ἔστι.

2) Wenn es ein Anderes ist, so hat es auch das Andersſein, nicht gegen das Eins, das ist ja nicht, ſondern gegen ſich;
3) Unter ſich iſt es anders in Menge (denn das Eins iſt nicht) und die kleinſte Maſſe davon iſt unbegrenzte Menge, wie man im Traum für Eines die ganze Hand voll bekommt.
4) So gibt es alſo viele Maſſen, jede ſcheinend, nicht ſeiend. Daher iſt bei ihnen Schein die Zahl, Gerade, Ungerade, (welche alle, wenn ſie ſeiend wären, das Eins haben müßten).
5) Auch das Kleinſte (als Eins gedacht) iſt ſomit Schein und ſo wird jede der vielen kleinen Moléculen den andern gleich ſcheinen. Ebenſo ſcheint Anfang, Mitte, Ende: ſie ſind nur Schein, weil ſie bei der Negation des Eins immer weiter treiben.
6) Da ſie keine Einheit hat, ſo muß die Moléoule *) zerfahren; in der Ferne erſcheint ſie als Eins, aber genaue Betrachtung löst ſie in ungemeſſene Menge auf.
7) Aehnlich und unähnlich ſcheinen ſie ſo je nach der Entfernung, wie ein Schattenriß; ſo müſſen ſie auch ſich ſelbſt erſcheinen, und das in allen Gegenſätzen. (165. E.)

II. **Wenn das Eins das Nichtſein hat,** aber das Andere iſt, ſo iſt dieſes

1) nicht Eins, aber auch nicht Vieles (denn im Vielen läge auch das Eins).
2) ſcheint nicht Eins, nicht Vieles, weil das Andere am Nichtſeienden keinen Theil hat. Zum Nichtſein aber gehört Vorſtellung, Trugbild.
3) Nicht ähnlich, nicht unähnlich, und keine der angegebenen Gegenſätze d. h. es iſt Nichts.

Alſo: das Eine ſei oder ſei nicht, immer gilt: das Eins und das Andere, für ſich und untereinander auf alle Weiſe iſt und iſt nicht, ſcheint und ſcheint nicht.

*) ὄγκος, Atom.

Wir ſchließen mit einem Schema des zweiten Theils:

I. Wenn das Eins iſt, ſo iſt
   A. das Eins
      I. wenn das Eins Sein hat — Nichts — S. 84.
      II. wenn das Eins Sein hat — Alles — S. 92.
   B. Das Andere
      I. wenn das Eins das Sein hat — Alles — S. 93.
      II. wenn das Eins das Sein hat — Nichts — S. 93.

II. Wenn das Eins nicht iſt, ſo iſt
   A. das Nichteinsſein
      I. wenn das Eins nicht das Sein hat — Alles — S. 96.
      II. wenn das Eins das Nichtſein hat — Nichts — S. 96.
   B. Das Andere
      I. wenn das Eins nicht das Sein hat — Schein, — S. 96.
      II. wenn das Eins das Nichtſein *) hat — gar Nichts. — S. 97.

Oder:

(Siehe das Schema der folgenden Seite.)

*) Nicht das Sein und Nichtſein, oder μὴ (ὄν) ἕν und μὴ (ἓν ὄν) — wobei die negirten Worte in Klammer geſetzt ſind, ſind ſo unterſchieden, daß im erſten Fall das μὴ nur auf ὄν, im zweiten auf ἓν ὄν ſich bezieht, d. h. daß im erſten Fall das ἕν nur in Beziehung zum εἶναι, im zweiten an ſich, alſo im erſten Fall relativ, im zweiten abſolut negirt iſt.

Es ist	I. Wenn das Eins ist		II. Wenn das Eins nicht ist	
	A. Wenn das Eins Sein hat	B. Wenn das Eins Sein hat	A. Wenn das Eins nicht das Sein hat	B. Wenn das Eins das Nichtsein hat
das Eins	Nichts	Alles	Alles	Nichts
das Andere	Nichts	Alles	Schein	Nichts.

V. Philebos.

Man kann ſagen, Parmenides und Philebos theilen ſich in die Aufgaben der von Platon im Anfang des Sophiſten (als dritten Gliedes der Trilogie) angekündigten und im Theaitet vorbereiteten Schrift, der der Titel „Philoſoph" zugedacht war. Hatte Parmenides die Principien der theoretiſchen Philoſophie zu erforſchen unternommen, ſo iſt Philebos beſtimmt *), die Grundzüge der praktiſchen zu zeichnen. Ueber das Gute finden ſich nämlich am Anfang zweierlei Anſichten aufgeſtellt: 1) es ſei die Luſt, die Freude; 2) es ſei das Wiſſen. Das ſoll nun ausgemacht werden und zugleich wird beſtimmt, daß wenn etwa ein Drittes als das Gute ſich erwieſe, 1. oder 2. je nach der Verwandtſchaft mit dieſem den Sieg davon tragen ſolle.

Sokrates meint nun, um die Luſt kennen zu lernen, müſſe man ihre verſchiedenen Geſtalten erkennen, was ihm aber von Protarch zuerſt nicht zugeſtanden wird, da alle Luſt eben Luſt, nur nach dem Objekt verſchieden ſei. Alle Luſt ſei ja gut. Doch wird auf die Vergleichung mit dem Wiſſen, das Eines und doch vielartig ſei, zugeſtanden, daß es vielerlei und unterſchiedene Luſt gebe. Nach dieſer Einleitung beginnt nun der eigentliche Dialog. (14. C.)

I.

Weſen von Luſt und Wiſſen.

Hiebei kommt in Betracht das Verhältniß von Eins und Vielem. Es handelt ſich aber bei dem Eins nicht um das Concretum einer Perſon, ſondern um das Abſtractum des Seins, die Einheit (Henade). Da entſtehn denn die Fragen, ob ſolche Monaden 1) wirklich ſind, 2) ein feſtes Sein haben, 3) ob ſie im Werdenden und Unbegrenzten ausgeſtreut oder ganz allein für ſich ſind **).

*) Mit dem Verhältniß von Eins und Viel knüpft er wohl faſt handgreiflich an an das Eins des Parmenides.

**) *Πρῶτον μὲν εἰ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν, ἀληθῶς ἄσας· εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην ἄσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην,*

Das Eine und Viele ist nämlich nichts Neues, sondern sie laufen seit den ältesten Zeiten überall in den Reden herum und das ist eine unsterbliche und unverwelkliche Eigenheit der Reden bei uns hienieden. Darum werden sie bald in Eines verwirrt, bald auseinandergerissen und es gibt nur Einen Ausweg, dieser Unordnung zu entgehen. Man darf nämlich nicht vom Eins sogleich zum Unzähligen (des concreten, individuellen einzelnen Seins) fortgehen, sondern man muß auch die bestimmte Zahl der Mittelglieder ausfindig machen. Denn das Unbegrenzte, Zahllose *) an sich gibt kein Wissen. So in der Grammatik. Es gibt Eine Stimme und unzählig viele Laute. In diesen aber ist nur zu Hause, wer die bestimmten Arten kennt. In der Musik muß man ebenso die Intervalle, Harmonieen, Takte und Maße (Metren) kennen. — Wozu aber solche Rede? so fragt Philebos dazwischen. — Gerade so muß man vom Eins zum Unzähligen durch die Zahl hindurchgehen und umgekehrt. So hat Theut aus der Menge von Lauten ausgeschieden 1) die Selbstlauter, 2) die Halblauter (stumme, mutæ, die nicht am Ton, Laut, aber am Klang Theil haben **), wie l, m, n, r, z, s, x, und ψ (ps). — 3) Die Nicht-Lauter, Consonanten ***). Ihre Zahl hat er dann bestimmt und die einzelnen Buchstaben abgeleitet und für Alle zusammen eine Kunst aufgestellet, die Grammatik. (18. D.)

So muß es nun auch mit den Arten der Lust und des Wissens sein. Aber diese selbst werden ja als das Gut dargestellt. Da erinnert sich denn Sokrates von Alters her, als das Gut ein Drittes bezeichnet gehört zu haben, zu welchem als dem Höchsten er somit aufsteigen müsse. Das (höchste) Gut ist vollkommen, sich selbst genug und wünschenswerth. Folglich, sei es nun Lust oder Wissen, so muß es als jedes dieser zwei sich selbst genug sein und nichts vom Andern in sich haben. Man denke sich ein Leben in der größten Lust ohne Wissen irgend einer Art — da würde man

---

ὅμως εἶναι βεβαιότητα μίαν ταύτην· μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἶθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι (was das Allerunmöglichste scheinen könnte, daß das Eine und Selbige zugleich im Einen und Vielen werden solle).

*) ἄπειρον. — **) φωνῆς μὲν ἇ, φθόγγα δὲ μετέχοντά τινος. ***) ἄφωνα.

alſo nicht wiſſen, ob man ſich freut oder nicht, hätte kein Gedächtniß, keine Vorſtellung einer Luſt und könnte nicht einmal berechnen, wann man ſich wieder freuen dürfe. 2) Ein Leben im Wiſſen, ohne Luſt, ohne Gefühl; in Apathie wäre gleich wenig wünſchenswerth. So wird alſo das wahrhaft gute Leben weder das Eine noch das Andere, ſondern ein Drittes, aus Beiden gemiſchtes ſein. (22. C.) Um den erſten Preis des guten Lebens iſt ſomit Luſt und Wiſſen gekommen. Es handelt ſich aber jetzt eben dann um den zweiten. Welches ſteht mehr in Verwandtſchaft und vielleicht in urſächlichem Zuſammenhang mit dem Gut, die Luſt oder das Wiſſen?

A. Es gibt 4 Gattungen 1) das Maß, die Schranke *), 2) das Unbeſchränkte **), 3) das Gemiſchte, 4) die Urſache der Miſchung. Zunächſt bedarf Nro. 2. das Unbeſchränkte, Ungemeſſene eine Erklärung. Wärmer und Kälter, Lauter und Stiller haben kein Maß, ſondern ſie ſind in einander, und ſollte eins ein Maß, eine Grenze haben, ſo müßten beide aufhören. Das Maß, Quantum aber ſteht feſt, nur im Ueberſchreiten hört es auf. Alles Mehr oder Minder alſo gehört unter das Ungemeſſene. 2) Zum Maß aber gehört Gleich, Doppelt, jede Zahl und jedes Maß. 3) Die Miſchung gibt ein verſchiedenes Werden. So die gute Geſundheit, die Muſik, wo die Schranke dem ungleichen Verhalten der Gegenſätze ein Ziel ſetzt. Und zwar gibt ſie ein Werden zum Sein aus den mit der Grenze dargeſtellten Maßen. 4) Die Urſache. Alles Werdende muß eine Urſache, ein Bewirkendes haben, und das Werdende ſelbſt iſt das Bewirkte. Die Urſache aber geht der Folge immer voran. (27. C.)

B. Sonach gehört das oben gefundene Gemiſchte in die dritte Claſſe, gemiſcht aus allem Unbegrenzten, das unter der Grenze gehalten wird. Die Luſt als ein Mehr und Minder aber gehört in die erſte Claſſe, in die des Ungemeſſenen. Wohin nun fällt das Wiſſen? Da ſtimmen alle Weiſen in ſeinem Lobe überein und ſagen: „Der Geiſt iſt Herr uns im Himmel und auf Erden.“ ***) Denn nicht die Macht des Unvernünftigen und des Zufalls regiert das All, ſondern der Geiſt (Nus). Der Beweis iſt der. Im Körper ſind die bekannten 4 Elemente. Aber wir haben in uns nur ein kleines Stück, ein ſchlechtes, ſchwaches Theil von dem Ganzen.

*) πέρας. — **) ἄπειρον.

***) Νῦς βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανῦ τε καὶ γῆς

Unſer Feuer wird regiert von dem Allfeuer u. dgl. Die Verbindung der Elemente in uns heißt Körper. Der Allkörper heißt Welt. So wird denn auch dieſer Körper regiert von der Welt. In dieſem Körper iſt auch eine Seele. Dieſe kann nur herkommen von der Seele des Allkörpers. Denn die Begrenzung und Ordnung, die ſich im All findet, kann nur zur Urſache haben Weisheit und Geiſt. Dieſe aber ſind nicht ohne Seele. Alſo muß in Gottes Weſen ein Herrſchergeiſt und eine Herrſcherſeele ſein *). Hieraus folgt, daß der Geiſt ein Standesgenoſſe des Urſächlichen iſt, alſo das Wiſſen in die vierte Claſſe gehört. (31. B.)

II.

Sitz und Arten von Luſt und Wiſſen.

A. **Luſt und Leid.** Sieht man auf die einzelnen Formen von Luſt und Leid, ſo ſind dieſe ein geordnetes Sein. Alſo gehören ſie in die dritte Claſſe des Gemeinſchaftlichen, Gemiſchten, in welche auch die Harmonie gehört. Und hier gilt denn: 1) die Auflöſung der natürlichen Harmonie macht Schmerz, ihre Wiederherſtellung Luſt — ſo bei Hunger und Eſſen, Durſt und Trank, Dampf und Frieren. — 2) Die zweite Art iſt rein blos in der Seele. Erwartung von Luſt und Unluſt gibt auch Luſt und Leid. Da iſt nun klar:

a) Bei Dingen, die nicht vergehen und zuſammengehen, gibt es keine wirkliche Luſt und Unluſt, alſo auch keine Erwartung hievon. Hier iſt alſo ein Drittes gegen Luſt und Unluſt, das Leben des Denkens, mit Fug und Recht das göttlichſte zu nennen.

b) Andere Dinge gibt es, die beruhen auf Erinnerung **) und dieſe auf der Empfindung. Hier nun gibt es Bewegungen im Körper, welche im Körper verkommen und der Seele verborgen bleiben. Das iſt dann die Unempfindlichkeit. Weiter ſolche, welche auch durch die Seele hindurchdringen und in beiden, Körper und Seele, eine gemeinſame Erſchütterung ***) hervorrufen. Dieſe geben die Empfindung. Die Aufhebung der Empfindung †)

*) ἐν τῇ τοῦ Διὸς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νῶν ἐγγίγνεσθαι. Wie ſchlagend iſt dieſe Auseinanderſetzung dem Gott und Welt zuſammenwerfenden Pantheismus gegenüber!

) μνήμη. — *) σεισμὸς. — †) σωτηρία τῆς αἰσθήσεως.

ist Gedächtniß. Wenn aber die Seele für sich eine mit dem Körper gehabte Bewegung, das Andenken einer Empfindung oder eines Gelernten, das verloren war, wieder aufnimmt, so ist das Erinnerung.

c) Hiedurch wird nun die reine Seelenlust klar, d. i. die Begierde. Hunger, Durst u. s. w. ist eine Leere, die nach Füllung verlangt. Die Leere ist im Körper; das Verlangen nach Füllung ist in der Seele und zwar vermöge des Gedächtnisses. Der Körper hat somit keine Begierde, weil diese immer ein dem körperlichen Zustand entgegengesetztes Verlangen anzeigt. Dieses Verlangen aber setzt das Gedächtniß des Entgegengesetzten voraus, kommt somit nie aus der Seele.

d) Es gibt auch einen Mittelzustand zwischen Lust und Leid. Bei augenblicklicher Leere hat die Seele Schmerz und die Hoffnung auf Erfüllung gibt Freude oder ebenso umgekehrt ohne Hoffnung das Andenken an vergangene Freude. Augenblickliche Leere mit Hoffnungslosigkeit gibt doppeltes Leid. (36. C.)

e) Hienach ist jetzt die Frage, ob und wie es falsche Lust und Unlust geben kann? Wenn einer meint, Freude oder Leid zu haben, und doch Freude oder Leid nicht hat. Nun ist klar, Freude und Meinung, ob wahr oder nicht wahr, bleibt doch Freude und Meinung. Da jedoch Protarch die Falschheit der Meinung und nicht die Falschheit der Lust zugeben will, so wäre die Frage, auf welche Weise wohl die Meinung wahr oder falsch sein könne, die Lust aber immer nur wahr, während die Seele doch Beides, Meinung und Freude, auf gleiche Weise erhalten kann. Die Meinung soll zwar in sich verschieden sein können *), aber die Lust qualitativ nur eins **), während allerdings quantitative (Grad-) Unterschiede zugegeben werden. Wenn nun aber bei der Meinung eine Schlechtigkeit mit unterläuft, so verfehlt sie ihren Gegenstand. Ebenso ist es bei der Lust. Die Meinung, welche den Gegenstand verfehlt, ist falsch. So sollte es bei der Lust auch sein. Das aber wird nicht zugegeben, sondern sie soll wahre Lust sein, nur mit falscher Meinung. (38. B.)

Jedenfalls ist aber ein Unterschied zwischen der Lust mit wahrer und der Lust mit falscher Meinung. Für diesen Satz gibt es verschiedene Beweise.

---

*) ποῖ' ἄττα. — **) εἶναι ἅπερ ἐςὶ sein, was sie ist.

Erſter Beweis. Die Meinung ſtützt ſich auf Gedächtniß und Wahrnehmung. Da iſt denn nach der Wahrnehmung ein Schreiber *), der die Rede, den Satz in das Buch der Seele einträgt. Je nachdem die Wahrnehmung falſch iſt oder wahr, je nachdem iſt es auch der Satz des Schreibers. Dann kommt der Maler, Bildner, der macht zu den Sätzen Bilder in die Seele und dieſe können wieder wahr oder falſch ſein. Was aber vom Seienden oder Geweſenen gilt, gilt auch vom Zukünftigen. Auch da kann es falſche Meinungen, Sätze, Bilder in der Seele geben. Das aber, die Meinungen, Sätze, Bilder in der Seele über die Zukunft, heißt Hoffnung. Jeder Menſch iſt voll Hoffnungen. Die Guten, Gottgefälligen haben wahre Bilder, die Böſen das Gegentheil. Alſo haben jene wahre Luſt, dieſe falſche. (41. B.)

Zweiter Beweis. In Luſt und Leid ſind Körper und Seele getrennt. Denn die Seele verlangt nach dem, dem Körper entgegengeſetzten Zuſtand. Alſo iſt hier Luſt und Leid immer beiſammen. Sie gehören nach dem Obigen zum Mehr oder Minder oder zum Ungemeſſenen. So iſt denn die eigenthümliche Größe einer jeden Luſt oder Unluſt nicht zu erkennen, ſondern durch ihre Nebeneinanderſtellung erſcheint bald die eine, bald die andere größer als ſie wirklich iſt, wie beim Wahrnehmen, das von Ferne und von Nahe die Dinge anders geſtaltet. Hier liegt alſo der Grund der Falſchheit nicht, wie beim erſten Beweis, in der Meinung, ſondern in der Luſt ſelbſt. (42. C.)

Dritter Beweis, hergenommen von der Mitte zwiſchen Luſt und Leid. Die Philoſophen ſagen, Alles ſei im Fluß vom Oberſten bis zum Unterſten. So, ſollte man meinen, müſſe der Menſch immer erregt werden. Aber unſre natürlichen Veränderungen, Wachſen u. dergl. bleiben uns meiſt unbekannt. So kann alſo von ihnen auch keine Wahrnehmung und Empfindung kommen. Es iſt alſo ſo: die großen Veränderungen geben Luſt und Leid, die mittleren und kleineren nichts. So gibt es ein dreifaches Leben 1) Luſt, 2) Leid, 3) Keines von beiden. Das Gegentheil von Leid iſt ſomit nicht blos 1) die Luſt, ſondern auch 2) die Indifferenz und dieſe beiden zu verwechſeln, iſt eine falſche Meinung. Es iſt aber die Lehre Einiger (Antiſthenes), es gebe keine Luſt.

Nach dieſen iſt die Luſt nur eine Abweſenheit des Schmerzens. Die ſind für uns Propheten, nicht aus Kunſt, ſondern aus einer

*) Vgl. den Theätet, bei uns S. 52.

gewiſſen Unbehäglichkeit einer an ſich nicht unedlen Natur, da ſie die Macht der Luſt gar zu ſehr haſſen. Um den Begriff einer Sache zu beſtimmen, muß man nicht das Gewöhnliche, ſondern das Höchſte der Gattung in's Auge faſſen. Als höchſte Genüſſe werden von Plutarch bezeichnet die des Körpers. Bei dieſem ſind aber die Genüſſe in der Krankheit der Fieberhitze heftiger als in der Geſundheit, weil das Verlangen heftiger iſt. Ebenſo im Uebermuth der Leidenſchaft geht die Heftigkeit im Genuß bis zum Wahnſinn. Die Beſonnenen werden allein zurückgehalten durch die Regel: „Nimmer zu viel.“ Alſo bei einer gewiſſen Schlechtigkeit Leibes und der Seelen ſind die Genüſſe am ſtärkſten und heftigſten, und ebenſo die Schmerzen.

Doch näher zur Sache! Es gibt gemiſchte Gefühle, ſowohl im Körper als in der Seele, und in beidem, welche bald Luſt, bald Unluſt genannt werden, wie Bitterſüß. Dieſe ſind entweder zu gleichen Theilen gemiſcht oder zu ungleichen. Da kann nun

a) im Körper entweder die Unluſt vorſchlagen (wie beim Beißen der Haut). Innen brennts und durch Reiben kann man nur auf die Oberfläche kommen. Da bringt man aber dieſe ins Feuer, macht ſie in der Verlegenheit (wenns beißt) zum Gegentheil (entzündet), und bereitet ſich unendliche Luſt bisweilen, dann und wann aber gibt man dem Innern Luſt gemiſcht zu der äußern Unluſt, wie es ſich eben trifft (alſo, daß es entweder außen wohlthut, wenns innen ſchmerzt, oder wenn dann das Aeußere entzündet iſt, außen ſchmerzt und innen leichter geworden iſt) und das Alles dadurch, daß man das Verbundene mit Gewalt trennt, oder das Getrennte zuſammenbringt. — Oder ſchlägt die Luſt vor, während die Unluſt nur innen juckt. Da verſetzt die ausgegoſſene Luſt in Spannung, ſo daß man außer ſich vor Freude aufſchreit und wie man ſagt, vor Wonne ſtirbt und das gerade nennt man die höchſten Genüſſe.

b) Iſt die Luſt und Unluſt in Körper und Seele zugleich, wo die Letzte dem Körper das Entgegengeſetzte gibt — hievon war ſchon oben die Rede.

c) In der Seele allein: Zorn, Furcht, Sehnſucht, Klage, Liebe, Eiferſucht, Neid ꝛc. ſind voll Luſt. Luſt iſt in der Tragödie, wo man vor Freude weint, und in der Komödie. Neid iſt Leid, zugleich aber auch Schadenfreude. Schaden aber iſt Unwiſſenheit und Gemeinheit. Hieraus nun ergibt ſich das Weſen des Lächer-

lichen. Das Gegentheil der vom delphischen Gott geforderten Selbsterkenntniß ist ein Uebel. Dieses aber ist von dreierlei Art, daß man sich Reichthum und Geld, oder körperliche Vorzüge, oder geistige Vorzüge zuschreibt, die man nicht hat. Geistige Vorzüge sind Tugenden. Unter die Tugend gehört auch die Weisheit. Von denen nun sind die Einen unmächtig und können sich für das Ausgelachtwerden nicht rächen: dieß sind die lächerlichen. Die andern aber sind mächtig und können sich rächen: die sind fürchterlich und stark. Der Neid aber ist, wie oben gesagt, zugleich Leid und Schadenfreude. Schadenfreude gegen Feinde ist nichts unrechtes, gegen Freunde aber allerdings. Wenn wir nun über einen Schaden von Freunden — und das ist die Unwissenheit — lachen, so haben wir Freude, aber zugleich Schadenfreude. Diese ist Neid, also zugleich ein Leid.

Nach den gemischten Gefühlen kommt jetzt die ungemischte, reine Lust oder Unlust. Diese geht entweder auf schöne Gestalten, Farben, Töne, Gerüche und Alles, was ohne den Mangel zum Gefühl oder Schmerz kommen zu lassen, fühlbare und angenehme Sättigungen gewährt. Unter den schönen Gestalten aber meint Sokrates nicht solche, welche in einer Beziehung, sondern solche, welche immer schön sind. Das sind die mathematischen Figuren. Ebenso sind es in der Musik die sanften, hellen und reinen Töne. Reine Gefühle geben weiter die wissenschaftlichen Gegenstände, welche keinen Hunger und daraus folgende Schmerzen hervorzurufen haben. Auch das Vergessen macht von Natur keine Schmerzen, sondern erst durch Berechnung, wenn man etwas brauchen könnte. (52. C.)

Die Lüste, die dem Ungemessenen zugehören, übermäßig und heftig, haben Maßlosigkeit, die andern Maß. Wie verhalten sie sich nun zur Wahrheit? Der Wahrheit des Weißen ist am nächsten nicht der gewöhnliche Theil der weißen Farbe (des Farbstoffs), sondern das Ungemischte, das keinen andern Farbtheil in sich hat, wenn dieses auch nur sehr selten und wenig ist. Ebenso wird der Wahrheit der Lust am nächsten sein die reinste und von Leid ungetrübteste. — In der Lust gibt es kein Sein, nur ein Werden. Es gibt aber zwei Arten (Ideen), die Eine für sich (Selbstzweck), die andere nach dieser verlangende. Der Zweck, das Warum ist immer, das Wodurch, Mittel, „durch wessen Vermittlung" etwas geschieht, wird immer *). Also Sein und Werden stehn sich gegen-

*) ὅτι τὸ μὲν ἕνεκά τῳ τῶν ὄντων ἐς ἀεί, τὸ δ' οὗ χάριν ἑκάστοτε τό τινος ἕνεκα γιγνόμενον ἀεὶ γίγνεται. Das Ziel von

über. Nun aber ist der Schiffsbau um der Schiffer willen, nicht die Schiffe um des Baues willen. Ebenso ist das Werden überhaupt um des Seins und nicht das Sein um des Werdens willen da. So ist denn auch die Lust, welche ein Werden ist, um eines Seins willen. Das Warum aber, um deßwillen ein um irgend eines Dings willen Werdendes wird, gehört zum Theil des Guts, das Bedingte (um eines willen Werdende) in ein ander Theil. In dieses andere vom Gut verschiedene Theil ist somit auch die Lust als ein Werden zu rechnen. Hienach sind die auszulachen, welche sich immer in der Lust d. h. doch im Werdenden befriedigt fühlen *), denn dem Werden folgt immer das Vergehen und nicht das Dritte, das Leben, welches im Denken Freude und Leid nicht kennt (55. B.). Gut und schön ist nicht im Körper, sondern in der Seele. Wie soll nun, was in der Seele ist, Tapferkeit, Mäßigung, Verstand nichts Solches sein? wie sollte durch den Schmerz einer schlimm werden, auch wenn er der Beste wäre? (55. B.)

B. Wissen. Hier stehen die Künste des Handwerks und der Bildung. Sie sind zu unterscheiden, je nachdem sie sich mehr oder weniger ans Wissen halten und die ersteren sind als die Führer voranzustellen, wie Arithmetik, Meßkunst und Statik (Wägekunst). Ohne sie sind die andern nur Muthmaßung und Uebung. So vor Allem 1) die Musik, Flöte und Saitenspiel; Heilkunde, Landbau, Steuer- und Feldherrnkunst; 2) höher, weil nach geometrischen Maßen verfahrend sind die Zimmermannskunst, Schiffsbau, Häuserbau; 3) am genauesten (exactesten) sind die erst angeführten: die Rechenkunst und zwar die gemeine, welche ungleiche Einheiten zusammenzählt, und dann die philosophische, welche nicht mitmachen kann, wenn man nicht behauptet, jede der zehntausend Einheiten sei von den andern nicht verschieden **). Dann kommt die Meß- und Wägekunst (Geometrie und Statik) mit denselben zwei Unterschieden. So zeigt sich denn auch hier, wie bei der Lust, daß eine Kunst reiner ist als die andere. Am höchsten aber steht die Dialektik,

etwas im Seienden ist immer, das οὗ χάριν aber in jedem einzelnen Falle als das durch etwas Bedingte wird immer. Das wäre etwa die Erklärung der nicht eben dem Sinn, aber den Worten nach schwierigen Stelle. τὸ ἕνεκα ist das Bedingende, τὸ οὗ χάριν das Bedingte.

*) ἀποτελεῖνται darin aufhören, zur Ruhe kommen.

**) Dieß ist bei uns in der Algebra erreicht, wo eben deßwegen auch jede mögliche Zahl unter der Form des Buchstabens dargestellt ist.

welche sich mit dem Sein, dem Ewigen und Unveränderlichen *) abgibt. Denn diese ist (nicht etwa die nützlichste, wofür Gorgias die Redekunst ausgibt, denn nach dem Nutzen fragt es sich hier nicht) die deutlichste, wahrste und genaueste, dem reinen Geist und Denken angehörig. Die übrigen aber, wenn sie selbst die Natur erforschen und die Welt mit ihrer Entstehung u. dgl. aufsuchen, beschäftigen sich doch immer nur mit dem Werden, nicht mit dem Sein. Was aber in sich keine Festigkeit hat, kann uns auch nichts Festes geben. Darum sind denn die höchsten Namen Geist und Denken. (59. D.)

III.

Mischung (Verhältniß) von Lust und Wissen.

Am Anfang war die Sachlage die. Philebos behauptete Lust sei = Gut. Sokrates aber sagte, Lust sei nicht gut, sondern weniger mit dem Guten verwandt, als das Denken. Denn das Gut ist nach ihm dadurch von Allem unterschieden, daß es sich genug und vollkommen ist, während Lust und Wissen nicht ohne einander wünschenswerth sind. So wurde denn der Sitz des Guten gefunden in dem gemischten Leben. Welches ist nun die schöne Mischung; das rechte Verhältniß? Wir sollen ja als Mundschenken den Honig der Lust und das reine gesunde Wasser des Denkens zusammenbringen. Da dürfen wir nicht aufs Gerathewohl mischen, vielmehr wir müssen die höchsten und wahrsten Theile von beiden nehmen! (61. E.)

Beim Wissen reicht es nicht zu, die himmlischen Maße und Dinge zu kennen, unbekannt mit den irdischen; sonst könnte man ja nicht einmal den Weg in sein eigen Haus finden. Also muß man alles Wissen zur Pforte herein lassen. Wie aber bei der Lust? Vorerst dürfen herein die wahren. Sind nun auch noch andere nothwendig? Da fragt sich 1) wollen sie mit dem Denken zusammenwohnen oder nicht? Sie werden meinen, am besten sei es, wenn bei ihnen wohne das Erkennen sowohl des Andern, als eines jeden von sich selbst. 2) Fragt man darauf das Denken, so will das a) von der höchsten und heftigsten Lust nichts, da diese die Seele nur verwirrt, das Denken nicht aufkommen läßt, und seine Kinder in Vergessenheit zu Grunde richtet. b) Aber alle Lust der Gesund-

*) τ᾽αυτὸν ἀεὶ πεφυκός.

heit, Mäßigung, Tugend, die im Geleite dieser Göttin ist, soll herein. So nun kann man erfahren, was im Menschen und im All das Gute ist *). Dazu aber muß zum Ganzen die Wahrheit. So ist die Rede wie eine körperlose Welt zum schönen Herrschen über einen beseelten Körper bereitet. Aber noch stehen wir im Vorhofe des Guten. (64. C.)

Es fragt sich um die Ursache solcher freundlichen Vereinigung und das rechte Maß. Dieses aber gibt Schönheit. Wahrheit soll überdieß dabei sein. So hätten wir die Idee des Guts in dreien gefunden: Schönheit, Maß, Wahrheit. Der Geist ist der Wahrheit am meisten verwandt, am meisten ferne von ihr ist die Lust. Das Gleiche ist bei dem Maße der Fall. Was die Schönheit betrifft, so ist der Geist nie häßlich, aber die Lust bisweilen und zwar gerade die größte. Darum übergeben wir alles Derartige der Nacht **), daß es das Licht scheue. So hat denn nicht die Lust die erste Stelle, sondern (66. B.) das erste Gut ist das Maß, das Gemessene und Zeitige ***); das zweite ist das Ebenmäß †), die Schönheit, Vollkommenheit, Selbstgenügsamkeit; das dritte Geist und Denken; das vierte in der Seele Wissen, Kunst, wahre Meinung; das fünfte reine Lust in der Seele, folgend der Empfindung. „In der sechsten Reihe, singt Orpheus, schließt den Reigen des Liedes!" So scheint auch unsere Rede bei dem sechsten Gange am Ende zu sein. Nun bleibt nichts übrig als der Rede einen Styl zu drehen ††). Die Lust hat nicht den ersten und nicht den zweiten, sondern den fünften Preis erhalten †††)!

*) τί τε ἐν ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθόν

) Vergl. Römer 13, 12. 13. — *) μέτρον, μέτριον, καίριον. — †) σύμμετρον. — ††) κεφαλὴν ἀποδῦναι.

†††) Stallbaum theilt die Güter also:

1) Das höchste Gut, die Idee	das Eins	ideal, αἴτιον
2) Das beste Leben, das Ideal		real, συμμεμιγμένον
3) Geist und Verstand, die Idee zu erfassen		αἴτιον im Menschen.
4) Wissenschaft und Kunst	das Viele	πέρας
5) Reine Lust.		ἄπειρον.

Das Eine und Viele ist nämlich nichts Neues, sondern sie laufen seit den ältesten Zeiten überall in den Reden herum und das ist eine unsterbliche und unverwelkliche Eigenheit der Reden bei uns hienieden. Darum werden sie bald in Eines verwirrt, bald auseinandergerissen und es gibt nur Einen Ausweg, dieser Unordnung zu entgehen. Man darf nämlich nicht vom Eins sogleich zum Unzähligen (des concreten, individuellen einzelnen Seins) fortgehen, sondern man muß auch die bestimmte Zahl der Mittelglieder ausfindig machen. Denn das Unbegrenzte, Zahllose *) an sich gibt kein Wissen. So in der Grammatik. Es gibt Eine Stimme und unzählig viele Laute. In diesen aber ist nur zu Hause, wer die bestimmten Arten kennt. In der Musik muß man ebenso die Intervalle, Harmonieen, Takte und Maße (Metren) kennen. — Wozu aber solche Rede? so fragt Philebos dazwischen. — Gerade so muß man vom Eins zum Unzähligen durch die Zahl hindurchgehen und umgekehrt. So hat Theut aus der Menge von Lauten ausgeschieden 1) die Selbstlauter, 2) die Halblauter (stumme, mutæ, die nicht am Ton, Laut, aber am Klang Theil haben **), wie l, m, n, r, z, s, x, und ψ (ps). — 3) Die Nicht-Lauter, Consonanten ***). Ihre Zahl hat er dann bestimmt und die einzelnen Buchstaben abgeleitet und für Alle zusammen eine Kunst aufgestillet, die Grammatik. (18. D.)

So muß es nun auch mit den Arten der Lust und des Wissens sein. Aber diese selbst werden ja als das Gut dargestellt. Da erinnert sich denn Sokrates von Alters her, als das Gut ein Drittes bezeichnet gehört zu haben, zu welchem als dem Höchsten er somit aufsteigen müsse. Das (höchste) Gut ist vollkommen, sich selbst genug und wünschenswerth. Folglich, sei es nun Lust oder Wissen, so muß es als jedes dieser zwei sich selbst genug sein und nichts vom Andern in sich haben. Man denke sich ein Leben in der größten Lust ohne Wissen irgend einer Art — da würde man

---

ὅμως εἶναι βεβαιότητα μίαν ταύτην· μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι (was das Allerunmöglichste scheinen könnte, daß das Eine und Selbige zugleich im Einen und Vielen werden solle).

*) ἄπειρον. — **) φωνῆς μὲν ἀ, φθόγγε δὲ μετέχοντά τινος. ***) ἄφωνα.

Unſer Feuer wird regiert von dem Allfeuer u. dgl. Die Verbindung der Elemente in uns heißt Körper. Der Allkörper heißt Welt. So wird denn auch dieſer Körper regiert von der Welt. In dieſem Körper iſt auch eine Seele. Dieſe kann nur herkommen von der Seele des Allkörpers. Denn die Begrenzung und Ordnung, die ſich im All findet, kann nur zur Urſache haben Weisheit und Geiſt. Dieſe aber ſind nicht ohne Seele. Alſo muß in Gottes Weſen ein Herrſchergeiſt und eine Herrſcherſeele ſein *). Hieraus folgt, daß der Geiſt ein Standesgenoſſe des Urſächlichen iſt, alſo das Wiſſen in die vierte Claſſe gehört. (31. B.)

II.

Sitz und Arten von Luſt und Wiſſen.

A. **Luſt und Leid.** Sieht man auf die einzelnen Formen von Luſt und Leid, ſo ſind dieſe ein geordnetes Sein. Alſo gehören ſie in die dritte Claſſe des Gemeinſchaftlichen, Gemiſchten, in welche auch die Harmonie gehört. Und hier gilt denn: 1) die Auflöſung der natürlichen Harmonie macht Schmerz, ihre Wiederherſtellung Luſt — ſo bei Hunger und Eſſen, Durſt und Trank, Dampf und Frieren. — 2) Die zweite Art iſt rein blos in der Seele. Erwartung von Luſt und Unluſt gibt auch Luſt und Leid. Da iſt nun klar:

a) Bei Dingen, die nicht vergehen und zuſammengehen, gibt es keine wirkliche Luſt und Unluſt, alſo auch keine Erwartung hievon. Hier iſt alſo ein Drittes gegen Luſt und Unluſt, das Leben des Denkens, mit Fug und Recht das göttlichſte zu nennen.

b) Andere Dinge gibt es, die beruhen auf Erinnerung **) und dieſe auf der Empfindung. Hier nun gibt es Bewegungen im Körper, welche im Körper verkommen und der Seele verborgen bleiben. Das iſt dann die Unempfindlichkeit. Weiter ſolche, welche auch durch die Seele hindurchdringen und in beiden, Körper und Seele, eine gemeinſame Erſchütterung ***) hervorrufen. Dieſe geben die Empfindung. Die Aufhebung der Empfindung †)

---

*) ἐν τῇ τοῦ Διὸς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι. Wie ſchlagend iſt dieſe Auseinanderſetzung dem Gott und Welt zuſammenwerfenden Pantheismus gegenüber!

) μνήμη. — *) σεισμὸς. — †) σωτηρία τῆς αἰσθήσεως.

über dieſen Gegenſtand mehr ſagen. Sokrates tadelt dagegen namentlich, daß Lyſias immer wieder dasſelbe bringe und hält unter Anderem ſich für fähig, eine Rede über dieſen Gegenſtand zu halten, die größer und beſſer ſei, aber auch ganz verſchieden von der des Lyſias, bis auf den Punkt, daß der Liebende kränker ſei, als der Nichtliebende. Er wird aufgefordert, ſchnell zu reden und durch einen Eid des Phaidros genöthigt, hält er

2.

ſeine Rede als eine Probe gegenüber der des Lyſias, (237—241.) Nach ironiſcher Anrufung der Muſen läßt Sokrates einen heimlichen Liebhaber reden zu ſeinem Liebling über das Thema, daß man dem Nichtliebenden müſſe vor dem Liebenden zu Willen ſein. Doch ehe man weiter gehen könne, müſſe man von Allem wiſſen, was denn Liebe (Eros) ſei. Es gibt 2 Weſen im Menſchen, Weisheit und Uebermuth. Unter die vielen Arten des Letztern, der mit Unvernunft zu den Lüſten hinziehe *), gehöre auch der Eros. Denn die ohne einen Grund über die, der Wahrheit zutreibende, Vorſtellung ſiegende Begierde, getrieben zur Luſt an der Schönheit und zwar wieder von den mit ihr verwandten Begierden zur Schönheit des Körpers, kräftig herangewachſen **) heißt die Liebe (im Deutſchen etwa: von allen Trieben getrieben heißt Liebe oder heißt von der Triebe Leben Liebe). Nun erſt kann darauf eingegangen werden; welchen Nutzen oder Schaden hat der, der zu Willen iſt, vom Liebenden oder Nichtliebenden? Und zwar A. zuerſt vom Liebenden. Seine Liebe iſt 1) ſchädlich a) für ſeinen Geiſt. Denn er will den Liebling ſchlechter und geringer, als ſich ſelbſt haben, ſchließt ihn alſo von Allem aus, wo er weiſer werden könnte, namentlich von der Philoſophie; — b) für das Befinden des Körpers, denn er wird einen Weichling verfolgen, der nichts von männlicher Arbeit weiß; — c) in Beziehung auf den Beſitz: denn er wird den Liebling von dem liebſten, wohlwollendſten und göttlichſten Beſitz verwaiſt wünſchen. (15. 16.) Weiter aber iſt ſolche Liebe auch 2) widrig wegen der Ungleichheit des Alters und wegen der Aufdringlichkeit. Endlich 3) wenn der Liebhaber aufgehört hat zu lieben, wird er noch treulos. (17. 18.) Nun käme eigentlich der zweite Theil der Rede, über den Nichtliebhaber, aber dieſen

*) ἀλόγως ἑλκύσης ἐπὶ τὰς ἡδονάς. — **) ῥωσθεῖσα.

weist Sokrates scherzhaft von sich. Zugleich fühlt er durch die göttliche Stimme sich getrieben, sich zu reinigen gegen Eros, den er nicht als einen Gott behandelt habe, indem er nichts von einer edlen Liebe sagte. Er will sich also durch einen Widerruf reinigen und hält eine neue Rede.

II.

Rede zum Lobe der edlen, göttlichen Liebe. (244—257. o. 22—38.)

Die Mania, zu der auch die Liebe gehört (Wahnsinn, Begeisterung) ist nichts durchaus Schlechtes, sondern als eine Göttergabe hat sie schon viele schöne Güter geschenkt, die gottbegeisterten Weissager, die Sühnungen, die Begeisterung der Musen. (22.) Darum ist solche, wie der Eros, den Menschen zum Glücke gegeben. Darauf führt die Betrachtung der Natur der göttlichen und menschlichen Seele.

1.

Jede Seele ist unsterblich. Denn unsterblich ist das Immerbewegte. Was aber Andres bewegt und bewegt wird von Anderem, hat, weil eine Pause der Bewegung, auch eine Pause des Lebens. So hört also allein, was sich selbst bewegt, weil es sich nicht verläßt, auch nie auf in seiner Bewegung, vielmehr ist es für alles Bewegte Quell und Anfang der Bewegung. Der Anfang aber ist nicht geworden. Vielmehr muß vom Anfang alles Werdende kommen, er selbst aber aus nichts. Denn käme der Anfang aus etwas her, so wäre er nicht von Anfang. Ist er aber ohne Entstehen, so muß er auch nothwendig ohne Vergehen sein. Denn ginge der Anfang verloren, so könnte er nicht mehr von etwas her sein und nichts Andres mehr aus ihm, weil Alles von Anfang her sein muß. So ist also der Bewegung Anfang, was sich selbst bewegt. Dieses kann nicht vergehen und nicht entstehen oder es steht der ganze Himmel und die ganze Creatur in Trümmern da und kann nicht wieder den Anfangspunkt der Bewegung finden. Ist aber als unsterblich bezeichnet das von sich Bewegte, so kann man ohne Anstand damit auch der Seele Grund und Wesen bezeichnen. Denn jeder Körper, der von außen Bewegung hat, ist unbeseelt, der aber von innen aus sich selbst, ist beseelt und das ist die Natur der Seele. So muß denn eben die Seele ein solches, sich bewegendes

ſein und wenn, dann iſt ſie nothwendig ohne Geburt und ohne Tod. Das Urbild der Seele in ſeinem wahren Sein kann nur eine ausführliche Darſtellung aus eines Gottes Munde geben; aber um in menſchlichem Gleichniß zu reden, iſt ſie ähnlich einem aus einem beflügelten Geſpann und einem Wagenlenker zuſammengeſetzten Weſen: *) das Geſpann beſteht aus einem ſterblichen und unſterblichen Thier. Das unbeflügelte ſtürzt herab und nimmt in einem Körper Wohnung. (25.) In dieſer Verbindung heißt es ſterbliches Geſchöpf. Der Grund des Verluſtes der Flügel aber, warum ſie von der Seele wegfallen, iſt der: der Flügel iſt unter allem Körperlichen dem Göttlichen am nächſten verwandt und wird durch dieſes genährt, d. h. durch Schönheit, Weisheit und Güte. Die Götter halten innerhalb der Grenzen des Himmels eine Umfahrt, bei der ſie mitziehen laſſen, wer da will, denn Neid ſteht außer dem Kreiſe der Götter. Zum Mahle aber ziehen ſie eine ſteile Höhe hinan zur Spitze des Himmelsgewölbes. Dieſe wird ihnen bei ihrem Gleichgewichte leicht, den Andern nicht ſo, weil das eine Pferd zur Erde herabdrückt. Da gibt es für die Seele Mühe und Kampf bis zum Aeußerſten. Die ſogenannten Unſterblichen, wenn ſie bis zur Spitze gekommen ſind, ziehen hinaus und ſtehen auf dem Rücken des Himmelsgewölbes; der Umſchwung nimmt ſie mit ſich und ſie ſehen das Außerhimmliſche. Dieſen überirdiſchen Ort hat nie ein Dichter nach Gebühr beſungen, noch wird er es je können **). Doch muß man es ſagen, beſonders wenn man über Wahrheit redet. Das farb-, geſtalt- und körperloſe, unberührbare, wahrhaft der Seele eigene Sein iſt nur dem Lenker Verſtand ſichtbar. Um dieſes iſt der Ort des wahren Wiſſens und der Geiſt der Götter, von unverfälſchtem Verſtand und Wiſſen genährt und von ganzer Seele die ganze Zeit hindurch das Weſen ſchauend, gewinnt dieß lieber, wird im Anſchaun der Wahrheit genährt und fühlt ſich wohl, bis der Umſchwung im Kreiſe auf den alten Punkt zurückführt. Während der Umfahrt aber ſieht die Seele die Urgeſtalt der Gerechtigkeit, der Beſonnenheit, des Wiſſens, nicht deſſen, an dem das Werden klebt und das anders iſt in einem andern von uns jetzt ſogenannten Sein, ſondern das in dem wahrhaften Sein wahrhaft enthaltene Wiſſen. Nach ſolcher Umſchau kehrt die Seele wieder

*) Vgl. Römer 7, 22. 23.

**) Vgl. 2 Corinth. 12, 4.

ins Haus zurück. So ists bei den Göttern. Von den andern Seelen aber kann die den Göttern nächste und ähnlichste mit dem Haupte des Lenkers nur zum überhimmlischen Ort hinausreichen und die Fahrt mitmachen. Aber von den Pferden gestört kann sie das Sein kaum recht sehen. Andere aber wechseln zwischen Sinken und Steigen, wieder andere gerathen unten herum in gefährlichen Kampf. Die Seele, welche im Geleite eines Gottes das Wahre sieht, bleibt bis zur nächsten Umfahrt unbeschädigt, sinkt sie aber, so wird die, welche am meisten sah, in den Philosophen gepflanzt, die zweite in den König, die dritte in den Staatsmann, die vierte in den Arzt und Turnlehrer, die fünfte in den Wahrsager, die sechste in den Dichter, die siebente in den Handwerker, die achte in den Sophisten, die neunte in den Tyrannen. Von ihrem Betragen hängt ein Weiterschreiten in eine niedere oder höhere Classe ab, da je in 1000 Jahren ein Wechsel eintritt. Der Philosoph allein geht, wenn er dreimal dieses Leben wählt, im 3000sten Jahre beflügelt dahin; die andern kommen in die unterirdischen Zuchthäuser, oder in den Himmel und nach tausend Jahren findet wieder eine neue Wahl des zweiten Lebens statt, dann kommt eine Menschenseele ins Thierleben und aus dem Thierleben ein Mensch ins menschliche. Die Wahrheit muß man vorerst geschaut haben, dafür zeugt die Erinnerung an das, was die Seele im Gefolge der Götter einst sah *). Darum verdient der Philosoph allein beflügelt zu werden. (c. 29. 250. fin.)

2.

Nun handelt die ganze folgende Rede über die vierte Art von Begeisterung. Wenn nämlich einer beim Anblicke des dießseitigen Schönen in der Erinnerung an das Wahre beflügelt wird und mit diesen neuen Flügeln sich zu erheben strebt, aber aus Unvermögen, wie ein Vogel in die Höhe schaut, ohne sich um das Untere zu bekümmern, so ist das als Begeisterung anzusehen und diese nun ist unter allen die edelste und hat für den Besitzer und Theilnehmer die edelsten Gründe; der Liebende, der an dieser Begeisterung Theil nimmt, heißt Liebhaber des Schönen. Denn jede Menschenseele hat das Wirkliche geschaut. Aber es kann sich nicht leicht jede erinnern. Manche haben das damals Gesehene vergessen, wenige noch ein hinlängliches Andenken daran. Sehen sie nun ein Abbild davon, so kommen sie ganz außer sich. Bei der Undeutlich-

*) Vergl. den Menon und Phaidon.

keit der Werkzeuge sehen sie kaum und nur wenige in den Bildern die Art des Abgebildeten. Die Urbilder alle und die herrliche Schönheit sahen sie im Gefolge der Götter. (30.) Während aber die andern Kleinodien durch den schärfsten Sinn, die Augen, nicht gesehen werden können, ist die Schönheit am sichtbarsten und liebenswürdigsten. Wer nun durch die Länge der Zeit die Weihungen vergessen hat, ehrt nicht den Anblick, sondern gibt sich thierischer Lust hin. Der Frischgeweihte schaudert beim Anblick des göttergleichen Antlitzes, dem guten Abbild der Schönheit, und verehrt einen solchen als Gott. Nach dem Schauder wird er durch den Ausfluß der Schönheit erwärmt und die harte Schaale schmilzt, so daß aus der Seele die Flügel keimen (31), und das schmerzt. Doch der Schmerz hört im Anblick des Schönen auf. Bei der Trennung aber vertrocknen die Poren der Flügel. Ihre Keime eingeschlossen stechen nach allen Seiten und in dieser Raserei, die durch das Andenken an das Schöne vermehrt wird, hat die Seele keine Ruhe, außer in der Nähe des Schönen. Darum trennt sie sich auch nicht gerne von ihm und schätzt es über Alles. Denn der Schöne ist Gegenstand ihrer Verehrung und Arzt ihrer Schmerzen. (32.) Je nachdem die Seelen im Gefolge eines Gottes waren, wählen sie sich ihre Lieblinge und suchen sich und ihre Lieblinge demselben gleich zu machen. Die vom Gefolge des Zeus suchen einen Philosophen und nun lieben sie, sich dem Gott gleich zu machen, forschen daher nach der Natur ihres Gottes und suchen sich und den Lieblingen seine Sitten zu geben. So lieben sie diese Lieblinge noch mehr ohne Neid u. s. w. und solcher Eifer, solche Weise des Liebenden gegen den Geliebten ist schön und selig. (33. c. — 253 med.)

3.

Wie gewinnt man aber den Liebling? Die Seele besteht aus drei Gestalten, zwei Rossen und einem Lenker. Das gute Roß ist gerade, wohlgegliedert, hat hohen Hals, Habichtsnase, weiße Farbe, schwarze Augen, Liebe zu Ehre, Besonnenheit, zur Scham und zu wahrem Ruhme; ohne Schläge folgt es dem Rufe und dem Wort. Das andere ist krumm, dick, auf gemeine Weise zusammengestückt, dickhalsig, kurznackig, stumpfnasig, schwarz, grauäugig, blutrünstig; der Unart und Großthuerei freund, mit haarigen Ohren, taub gehorcht es kaum den Stacheln der Peitsche. (34.) Beim Anblick des Liebesschauspiels hält das gute Pferd aus Scham an sich,

das Andere aber kehrt sich an nichts und stürzt in Sprüngen dahin. Nach einigem Widerstreben verstehn sich der Lenker und das gute Pferd zu folgen und so sehen sie das Gesicht des Lieblings strahlen; in der Erinnerung an das himmlische Schöne aber wird der Lenker zur Verehrung genöthigt und zieht die Pferde zurück. Das gute Pferd benetzt mit seinem Schweiße die Seele, das andere macht ihnen Vorwürfe, das Zugeständniß nicht gehalten zu haben, und nöthigt sie wieder, sich dem Lieblinge zu nahen. Nun ist es ganz schadlos, aber der Lenker zerrt mit den Zügeln Zunge und Backen blutig; so wird es gebändigt. (35.) Der Liebling aber läßt einen solchen bei der göttlichen Verehrung und natürlicher Freundschaft in den Umgang zu und von dem Wohlwollen des begeisterten Freundes wird er gefesselt. Endlich strömt der Ausfluß der Sehnsucht des Liebhabers in ihn zurück, ohne daß er weiß, wie, und er beschaut unvermerkt, wie in einem Spiegel, im Liebhaber sich selber. So strebt auch er, mit dem Liebhaber zusammen zu sein und bei der Genossenschaft will das böse Pferd des Liebhabers einen Genuß, das des Lieblings kann keinen Freundschaftsdienst verweigern, aber der Lenker und das gute Roß des Liebhabers streben dagegen. (36.) Lassen sie sich durch den bessern Sinn zum regelrechten Leben und zur Philosophie führen, so leben sie hier selig, in Weisheit und Ordnung, nach dem Tode aber bekommen sie Flügel und haben den ächt olympischen Kampfpreis davon getragen. Bei denen jedoch, die ein gemeines, unphilosophisches Leben führen, können die unzähmbaren Pferde bei der Unbewachtheit der Seele sich zu dem vereinigen, was der Menge Seligkeit dünkt. Doch beschließen sie das nicht mit vollen Sinnen, so sind auch sie noch Freunde und gehn am Ende zwar nicht mit Flügeln, aber mit dem Triebe zur Beflügelung aus dem Leben. Auch dürfen sie nicht in die Finsterniß, sondern im Leben sind sie mit einander glücklich, und wann sie befiedert werden, bekommen sie gleiche Flügel. (37.) — Die Vertraulichkeit mit dem Nichtsterbenden aber, welche durch sterbliche Besonnenheit verdünnt, auch nur Sterbliches und Sparsames austheilt, erzeugt in der geliebten Seele eine von der Menge als Tugend gelobte Genügsamkeit und wird ihr Ursache, 9000 Jahre auf der Erde sich herumzutreiben und vernunftlos unter der Erde. — (257.)

Das ist die Rede und nun schließt Sokrates mit einem Gebet an den Eros, er möchte wegen der ersten Rede nicht zürnen, dem Sokrates seine Gnade schenken und die Uebrigen zur Philosophie

wenden, daß auch Phaidros nicht mehr nach beiden Seiten wanke, sondern nebst der Philosophie in seinem Leben sich dem Eros zuwende. (38.)

Phaidros sieht sich durch die schöne Rede bewogen, den Lysias für niedrig zu halten und glaubt, dieser werde sein Schreiben aufgeben, namentlich auch auf den Spott eines Staatsmanns hin. Allein Sokrates zeigt durch das Beispiel der Volksbeschlüsse, daß die Staatsmänner auch den Ruhm der Schriftsteller genießen möchten. (39.) Phaidros hätte Freude an weiterer Fortsetzung des Gesprächs und Sokrates redet scherzhaft von den Grillen, die sie für ihre Reden bei den Musen melden und beliebt machen werden. (41.) Nun geht die Untersuchung weiter (259 fin.), und betrachtet im Anschluß an den ersten Theil die Frage:

III.

Was heißt eine Rede gut reden oder schreiben, was nicht?

1.

Wenn etwas gut und schön gesagt sein soll, muß der Verstand des Redenden die Wahrheit von dem wissen, was er sagen will. Sonst könnte man einen Esel statt eines Pferdes kaufen. Aber wer die Wahrheit weiß, kann doch wohl ohne die Rhetorik nicht mit Kunst überreden!? Die Rhetorik wäre die Kunst, die Seelen zu lenken im Großen wie im Kleinen, vor öffentlichen Versammlungen und in Privatgesprächen, namentlich vor Gericht (43.). Sie kann also Dinge bald als gut, bald als schlecht, bald als gerecht, bald als ungerecht hinstellen, also täuschen. Dieß ist am leichtesten, wenn die Unterschiede zweier Dinge unbedeutend sind. Hiezu muß man demnach die Unterschiede und die Aehnlichkeit, also auch die Wahrheit genau kennen. Diese muß man kennen, um nicht lächerlich und kunstlos zu sein. Ein Beispiel gibt des Lysias Rede. (45.)

Ueber einige Gegenstände sind alle einig, über die andern irrt man herum. Bei diesen ist man am leichtesten zu täuschen. Folglich muß der Redende beide Gestalten unterscheiden können und somit auch mit der Art des Gegenstandes bekannt sein. Unter diese gehört die Liebe. Sokrates hat in seiner Rede den Begriff gegeben. (46.) Lysias aber sagte am Anfang, was ans Ende gehörte und wirft mit Keckheit zerstreut hin, was ihm einfällt; und doch soll eine Rede organisch geordnet sein. (47.) Sokrates aber nahm in seinen Reden zwei Arten der Mania an und theilte wieder. So waren

die beiden Reden einander entgegen, Lob und Tadel. Sokrates fordert, daß man die Arten in eine Idee zusammenfasse (Synthese), und diese dann wieder zergliedere (Analyse). So that er es mit der Mania. Diese zerfiel links in die der menschlichen Leidenschaften mit dem Eros; rechts in die göttliche und diese wieder in vier Theile, die Mantik (Wahrsagerkunst), Telestik (Weihekunst), die Dichtkunst und den Eros. (49.) Wen es so kann, dem folgt Sokrates, als wäre es ein Gott, auf dem Fuße nach, d. h. dem Dialektiker. — (267.)

Die Rhetorik hat gar viele Kunststücke ersonnen mit ihren Namen von Eingang, Auseinandersetzung, Beweis, Wahrscheinlichkeitsgründen, Beglaubigung, Nachbeglaubigung u. s. w., aber wie einer, der die Mittel kennt, um den Körper zu erwärmen und abzukühlen, zum Speien und Durchfall zu bringen, noch kein Arzt ist, sondern erst dann, wenn er weiß, wann diese Mittel am Platze sind, so ist es auch mit der Redekunst. Alle diese Kunstnamen sind eigentlich nur Vorkenntnisse für die Redekunst; die überzeugende Darstellung und Zusammensetzung des Ganzen aber übergeht diese Rhetorik, als wären es Nebensachen. (52.) Zur wahren Redekunst, in welche auch dieses gehört, ist nothwendig Anlage einerseits und Kunst und Uebung andererseits. In dem, was Kunst daran ist, ist Perikles das beste Muster. Jede große Kunst bedarf scharfsinniger Forschung und Untersuchung der Natur des Himmels. Diese lernte er bei Anaxagoras. Bei der Redekunst muß man nämlich die Natur der Seele unterscheiden, um durch Rede und gesetzliches Streben Ueberzeugung und Tugend zu wirken. (54.) Bei einer Sache muß man die Natur erkennen, ob sie eine oder mehrere Gestalten hat, was jede zu thun und zu leiden vermag. Wenn einer einem Reden gibt, muß er die Natur dessen zeigen, dem er Reden bringt d. h. der Seele. Er zeigt, ob die Seele Eine Gestalt hat, aber, wie der Körper, mehrere, wem sie nach ihrer Natur etwas thun, von wem sie leiden kann und zuletzt die Gründe davon, und so zeigt er, wie die Seele ist, und durch welche Reden und aus welchen Ursachen nothwendig eine überzeugt wird, die andern nicht. Die Rhetoren aber verstehen sich auf Künste des Redens und lassen die Seele im Dunkeln, sie schreiben und reden also nicht mit Kunst. (55.) Wie muß aber denn eine künstlerische Darstellung beschaffen sein? Vorerst wisse der Redner die Arten der Seele, wie viele es sind, wie eine jede ist, und ebenso die Arten der Reden. Die einen Arten der Seele lassen sich durch diese, die andern durch jene Rede überreden. Diesen Bemerkungen muß man

im Leben mit dem Verſtand ſcharf folgen können. Dann muß man von allen Arten der Rede wiſſen, wann ſie an der Zeit, wann unzeitig ſind. (56.) Zwar ſagt man, man brauche dieſe Umſchweife nicht und nichts von der Wahrheit des Gerechten und Guten, man müſſe vielmehr nur auf das Wahrſcheinliche achten. Dieß iſt dann, was dem Volke dünkt. (57.) Aber das Wahrſcheinliche findet man eben erſt, wenn man die Wahrheit kennt. Zu dieſen Erforderniſſen iſt viele Thätigkeit nöthig, aber der Weiſe darf ſich dieſe Mühe nicht geben blos um bei Menſchen zu reden und zu handeln. Denn der Verſtändige darf ſich nicht üben, ſeinen Mitknechten einen Gefallen zu thun, außer als Nebenſache, ſondern ſeinem Herrn durch Gutes zu Willen zu ſein. Darum darf man ſich über die Länge des Umgangs nicht wundern, denn er hat einen großen Zweck. So weit über die Kunſt und Unkunſt der mündlichen Darſtellung; nun über die Schönheit und Unziemlichkeit der ſchriftlichen! (58—274 med.)

2.

Theut *) der Aegypter erfand das Zählen, Rechnen, die Geometrie, die Aſtronomie, das Brett- und Würfelſpiel, und zeigte dieſe ſeinem König. Er ſetzte dem König ihre Kunſt auseinander und die Buchſtaben erklärte er für das Hilfsmittel der Weisheit und des Gedächtniſſes. Der König aber bemerkte, dadurch werde Vergeßlichkeit befördert und es ſei ein Hilfsmittel nicht des Gedächtniſſes, ſondern der Erinnerung: „Du verſchaffeſt den Lernenden den Schein der Weisheit, nicht die Weisheit. Denn wenn ſie ohne Belehrung viel von dir gehört haben, dünken ſie ſich Vielwiſſer zu ſein, während ſie meiſt nichts wiſſen und ſchwer umgänglich ſind, kurz ſtatt Weiſe Scheinweiſe geworden ſind". (59.) So geht es Allen, welche in Schriften etwas hinterlaſſen und in Empfang nehmen wollen. Die Buchſtaben können einmal einem wie Gemälde nichts weiter ſagen, als was gerade da ſteht. Dagegen gibt es eine andere Rede **), welche mit Kenntniß in des Schülers Seele geſchrieben wird, im Stand ſich zu helfen und verſtändig zu reden und zu ſchweigen, wo es noth thut. Die Rede des Kenners iſt lebendig und beſeelt und das Geſchriebene ihr Abbild. (60.) Ein verſtändiger Landmann ***) wird im Ernſt in die Adonisgärten ſäen und ſich freuen, wenn der Same aufgeht

*) Ueber dieſen vgl. auch p. 101.

**) Vgl. 2 Corinth. 3, 3. 6.

***) Vgl. Matth. 13, 3 ff.

Ebenso wird der, der die Kenntniß vom Gerechten, Schönen und Guten hat, seinen Samen nicht in schwarzes Wasser mit einem Rohr säen wollen in Worten, die nicht im Stande sind, durch Reden sich selbst zu helfen und die Wahrheit genügend zu lehren. Er wird in die Adonisgärten der Buchstaben nur des Spiels wegen säen und schreiben, wenn er es thut, um für sich die Schätze der Erinnerung zu sammeln, wenn er ins Alter der Vergeßlichkeit gelangt, und für jeden Andern, der seinen Fußstapfen nachtritt. Er wird sich freuen, wenn er sie zart aufwachsen sieht. Wenn Andere an andern Spielen sich erquicken, an Gastmählern und was damit verschwistert ist, dann wird er mit diesem Spiele sich die Zeit vertreiben. Aber noch viel schöner ist die Beschäftigung damit, wenn man in der Unterredung eine passende Seele gewinnt und mit Kenntniß in ihr Reden für und pflanzt, welche sich und dem Pflanzer helfen und nicht ohne Früchte sind, sondern einen Samen haben, aus dem Andere in andern Sitten Gepflanzt dieses Ewig-Unsterbliche darzustellen vermögen, und die dem Besitzer das größte Glück auf der Welt verschaffen.

Also über die Kunstmäßigkeit gilt: Ehe man von dem Gegenstand seiner Reden und Darstellung die Wahrheit weiß und nach dieser den Gegenstand in Allem zu bestimmen im Stande ist, denselben wieder in Arten bis zum Untheilbaren zu theilen versteht, bei genauer Kenntniß der Seele die für jede Natur passende Darstellung auffindet und so die Rede setzt und ordnet, für eine vielseitige Seele vielseitige und harmonische Reden, für eine einfache einfache, vorher kann man mit jeder Art von Reden, die man vor sich hat, nicht mit Kunst umgehen, weder zur Belehrung, noch zur Unterredung. (62.) Was aber die Schönheit und Häßlichkeit der Reden betrifft, so gilt: „Wer der Meinung ist, in der geschriebenen Rede über jeden Gegenstand sei nothwendig viel Spiel und keine Rede in oder ohne Metrum geschrieben oder gesprochen sei großen Ernstes werth, wie die von den Rhapsoden ohne Auswahl und Belehrung, nur um der Ueberredung willen vorgetragenen; wer im Gegentheil glaubt, die besten unter ihnen seien nur Erinnerung für die Wissenden gewesen, dagegen in den Belehrungen, die man um des Lernenswillen mündlich gibt und wahrhaft in die Seelen schreibt über Recht, Schönheit und Gutes, in diesen allein sei Leben, Vollendung, ein Werth für ernste Mühe und solche Reden müssen seine ächten Kinder heißen, vorerst die in ihm, wenn er sie in sich erfand und dann die andern Kinder

und Geſchwiſter, die in andern Seelen nach Verdienſt entſtanden, und wer darum den andern den Abſchied gibt, — dieß iſt der Mann, wie ſich Sokrates und Phaidros zu ſein wünſchen". (63.) Wenn ein Redner wie Lyſias, ein Homer oder ſonſt ein Dichter, ein Solon oder ein früherer Geſetzgeber die Wahrheit ſeines Gegenſtandes erkennt und Rechenſchaft geben kann, ſo verdient er nicht einen dieſer drei Namen, ſondern einen höhern, zwar nicht den großen und göttlichen des Weiſen, aber den des Weisheitſuchenden d. h. des Philoſophen. Ebenſo verdienen die, welche kein größeres Kleinod beſitzen, als was ſie dargeſtellt haben, nur den Namen der Dichter, Redeverfaſſer und Geſetzſchreiber. So iſt Sokrates dem Lyſias gegenüberzuſtellen.

Nun ſchicken ſich nach geendeter Rede die Freunde, da die drückende Hitze vorbei, zur Heimkehr an. Sokrates ſchließt mit dem Gebet: „O lieber Pan und ihr andern Götter dieſes Ortes alle, laßt mich ſchön im Innern werden; das Aeußere, das mir wird, laßt befreundet ſein dem Innern! Reich möchte ich den Weiſen ſchätzen. Von Geldes Menge aber wünſche ich mir gerade ſo viel als Niemand führen kann und tragen, denn allein der Weiſe. Auch mir, ſetzt Phaidros hinzu, erbitte das Gleiche. Denn Freunde haben die Güter gemein!

II. Das Gastmahl.

Durch Apollodor wird die Scene vorgeführt: (1.) Aristodemos begegnet dem Sokrates in vollem Putze, erfährt von ihm, daß er zu einem Gastmahle gehe und versteht sich auf seine Einladung, ihn zu begleiten. Sokrates bleibt unterwegs in Nachdenken versunken zurück und er sieht sich allein in Agathons Hause. (2.) Während des Mahls kommt auch Sokrates nach, und nimmt daran Theil. (3.) Es wird beschlossen, das Gastmahl nicht mit Trinken hinzubringen, sondern nur so zum Vergnügen zu trinken. Eryximachos macht daher den Antrag, sich mit Gespräch zu unterhalten, so daß jeder der Reihe nach über die Liebe (Eros) spreche. (5.)

1.

Phaidros beginnt (178. init.) Eros ist der älteste Gott; er ist der Schöpfer vieler Güter; er gibt bei schändlichen Dingen Scham, bei Gutem Eifer. So wäre ein Heer aus Liebenden und Geliebten das Trefflichste. (6.) Die Liebenden sterben für die Geliebten (vgl. Alkeste) und solche Liebe wird auch von den Göttern bewundert, die Liebe des Liebhabers zum Liebling und noch mehr die des Lieblings zum Liebhaber (Achill, Patroklus). (7.)

Pausanias (180. med.) theilt den Eros nach Analogie mit der Aphrodyte in zwei Götter, den Himmlischen und Gemeinen. Da aber jede Handlung nicht an sich schön oder schimpflich ist, sondern dazu erst wird durch die Art und Weise, wie man sie thut, so ist die schöne Liebe, der himmlische Eros nur der, der schön zu lieben treibt. Der gemeine Eros geht auf Weiber, und Knaben und zwar auf das Unvernünftige, den Körper. Der himmlische aber kommt von der himmlischen Göttin, die nur dem Männlichen Antheil gibt und ferne vom Uebermuth ist. (8.) So begeistert der himmlische Eros nur mit Liebe zum Männlichen als dem Stärkeren und Vernünftigeren und zwar darum gerade in der Mannbarkeit. Solche lieben einander das ganze Leben. Doch weil es ungewiß ist, wohin es sich bei den Jünglingen mit der Tugend und Schlechtigkeit des Körpers

und der Seele wendet, ist ein Gesetz nöthig. In Elis und Böotien gilt das, es sei schön für den Geliebten, dem Liebhaber zu Willen zu sein. In Jonien und Asien gilt es überhaupt für schändlich, weil den Herrschern das Selbstgefühl, die herzliche Freundschaft und Verbindung, die die Liebe gibt, zuwider sind. (9.) In Athen und Lacedämon dagegen gilt es auf der einen Seite für schön, auf der andern für schimpflich. „Bedenkt man, daß die offene Liebe schöner heißt als die heimliche, und besonders die gegen die Edelsten und Besten, wenn sie auch häßlicher sind, daß dem Liebhaber von allen Seiten ausgezeichnete Ermunterungen zu Theil werden, als thue er etwas gar nichts Schändliches; daß es ihm, wenn er einen Liebling gewinnt, schön dünkt, wenn nicht, schimpflich; daß in Beziehung auf den Eifer zu gewinnen, der Brauch dem Liebhaber die Freiheit gegeben hat, gelobt zu werden, wenn er auch seltsame Dinge thut, die beim Verfolgen und Anstreben eines andern Zwecks, als gerade dieser ist, von den Gebildeten den größten Tadel erführen, — denn wenn z. B. einer um Geld zu gewinnen oder eine Herrschaft zu erlangen, oder eine andere Macht zu üben, thun wollte, wie die Liebhaber gegen die Geliebten, die in ihren Anträgen Bitten und Flehen sich erlauben und Eide schwören, vor den Thüren schlafen und gerne jede Knechtschaft, wie sonst kein Knecht, auf sich nehmen, so würde er an der Ausführung von Freund und Feind gehindert werden, indem die Einen ihm Schmeichelei und Kriecherei vorwürfen, die Andern ihn warnten und sich für ihn schämten; ein Liebhaber aber findet, wenn er das thut, noch Gunst und der Brauch verstattet ihm, ohne Schmach zu handeln, als thäte er etwas ganz Schönes; was noch das Aergste ist, wie die Leute sagen, daß er allein, wenn er auch schwört, bei den Göttern Verzeihung für den Meineid findet, denn in Liebessachen gibt es gar keinen Eid; so haben den Liebhaber Götter und Menschen alle Gewalt gegeben, wie das hiesige Gesetz sagt — von dieser Seite also muß man glauben, es werde in dieser Stadt für etwas ganz Schönes gehalten zu lieben und den Liebhabern Freund zu werden. Wenn aber die Väter Hofmeister aufstellen und die Geliebten nicht mehr mit den Liebhabern sich unterreden lassen, und, während der Hofmeister diesen Auftrag hat, die Altersgenossen und Freunde gegen so etwas Hohn und Spott gebrauchen, ohne von den Aeltern verwiesen zu werden, so könnte man wieder meinen, das sei hier das Schändliche." Das kommt daher: Weil jede Handlung nur durch die Art, wie man sie

betreibt, ſchlecht wird, ſo iſt das Lieben auch nur ſchlecht, wenn man einem Schlechten auf ſchlechte Art zu Willen iſt. Dieſe will nun das Geſetz prüfen und ſchlecht iſt namentlich, wenn man das Vergängliche liebt; dagegen gibt es nur Einen Weg, dem Liebhaber zu Willen zu ſein, den der Tugend (10.) Thut man das, ſo zeigt man, daß man um der Tugend willen oder um beſſer zu werden, gegen Jeden zu Allem willig iſt, und dieß iſt das Schönſte.

Statt Ariſtophanes, der jetzt an der Reihe iſt, aber den Schlucken hat, ſpricht nun (der Arzt) **Eryximachos.** (11.) Die doppelte Liebe iſt nicht nur in den Seelen der Menſchen, gegen die Schönen, ſondern auch gegen Vieles Andere. Auch ſonſt in den Körpern vieler Thiere, den Pflanzen der Erde und in allem Sein findet ſie ſich. So iſt es bei der 1) Arzneikunſt. Auch im Körper finden ſich zwei unähnliche Dinge, Geſundheit und Krankheit. Dieſen muß man Liebe und Einklang geben. Die Heilkunde iſt die Kunſt der Liebesſachen im Körper in Beziehung auf Ueberfüllung und Leere und die Unterſcheidung der guten und böſen Liebe darin. So auch 2) bei der Muſik. In dem Einklang muß man das Verſchiedene vereinigen und ihm Liebe und Einſtimmung geben. Die Muſik iſt Kenntniß der Liebesſachen im Ein- und Wohlklang. Auch hier gilt dieſelbe Regel, daß man dem Schönen zu Willen ſein dürfe. In der Ausübung der Muſik kommen die zwei Arten der Liebe vor, und man darf hier auch die gemeine Liebe, aber nur mit Behutſamkeit anwenden, das Vergnügen genießen, ohne in Zügelloſigkeit zu verfallen. (12.) — 3) Bei den Jahreszeiten und in der Aſtronomie. 4) Bei den Opfern und dem ganzen Gebiete der Weiſſagekunſt. (13.)

Nun folgt **Ariſtophanes.** Vor Alters, ſo erzählt er, war die menſchliche Natur anders. Es gab 3 Geſchlechter, das männliche, das weibliche und das mann-weibliche. Das Ausſehn des Menſchen war rund, Rücken und Rippen rings herum; 4 Hände, 4 Füße, 2 Geſichter, 1 Kopf, 4 Ohren, 2 Schamtheile. Beim Gehen drehten ſie ſich im Kreiſe, ganz wie Erde, Sonne und Mond. So erhoben ſie ſich gegen die Götter (14.); zur Gegenwehr und Beſtrafung ließen dieſe ſie in 2 Stücke zerſchneiden. Das Geſicht ward gegen die Seite des Schnittes gedreht, damit im Angeſichte ſolchen Schnittes der Menſch ſich mehr in Ordnung füge, die Haut über den Bauch zuſammengezogen und am Nabel befeſtigt. So ſehnte ſich ein jedes Stück nach ſeiner Hälfte, doch um ihrer Sehnſucht ein Ende zu machen, ſetzte Zeus die Schamtheile vorn hin, ſo daß ſie

nur nach Einer Umarmung genug hatten. (15.) Die Hälften der Mannweiber wurden nun Ehebrecher. Die Hälften der Weiber ſuchen einander und werden Hetäriſtinen. Die Hälften des Männlichen verfolgen das Männliche. Sie lieben in der Jugend die Männer, als Männer die Jünglinge und haben keine Luſt zur Ehe. Treffen ſie einander, ſo wollen ſie ſich nicht mehr kennen. So iſt denn Liebe, Sucht und Jagd nach dem Ganzen (nach Ergänzung). Damit wir aber nicht noch einmal zerſchnitten werden, müſſen wir fromm ſein. (16—17. p. 194.)

Agathon will zuerſt fragen, wie iſt Eros und dann, was gibt er. Alſo I. wie iſt Eros? 1) er iſt ſchön, denn a) er iſt jung. Er entflieht dem Alter und geſellt ſich zur Jugend. Gleich und gleich aber geſellt ſich gern. Der Aelteſte kann er ſchon gar nicht ſein, ſonſt gäbe es in der Göttergeſchichte der Urzeit keine ſolche Gewaltthaten. b) Er iſt zart. Ein Beweis von Zartheit iſt nach Homer, wenn man auf Weichem dahin ſchreitet; er aber wohnt in den Seelen und zwar in denen von weicher Art. c) Er iſt weich; ſchöner Geſtalt, geſunder Farbe. (18.) — 2) kommt in Betracht ſeine Tugend. Dieſe iſt a) Gerechtigkeit, b) Selbſtbeherrſchung, c) Tapferkeit, d) Weisheit im Bilden, in der Tonkunſt, im Bilden von Geſchöpfen, in allen Künſten und Geſchäften der Götter. II. Was ſchafft er den Menſchen? (197. C.) Er iſt's, der

Friede ſchaffet unter den Menſchen und Ruhe dem Meere,
Stille dem Windſturm, Lager und Schlummer in Mitte des Kummers.

Er leert uns von Entfremdung, mit Herzlichkeit erfüllt er uns; er ſtellt ſolche Geſellſchaften alle an zum gegenſeitigen Zuſammenſein. Er iſt Führer bei Feſten, bei Reigen und Opfern; er ſchafft Milde und ſchafft ab die Wildheit, er ſchenkt gerne Freundſchaft und Feindſchaft hält er ferne, gütig den Guten, den Weiſen werth, den Göttern bewährt, zum Beneiden für die, die ihn miſſen, ſchätzbar denen, die ihn genießen; der Zärtlichkeit, der Pracht, der Luſt, der Anmuth, der Sehnſucht und des Verlangens Vater, ſorgſam fürs Gute, ſorglos fürs Uebel; in Arbeit, Furcht, Sehnſucht, Fährlichkeit und Rede der beſte Lenker, Geleiter, Beiſtand und Retter, des Himmels und der Erde Schmuck; ihm muß ein Jeder folgen mit ſchönem Lobgeſang, der ſchönen Töne theilhaftig, mit denen er der Götter Sinn bezaubert und der Menſchen. (19—20. p. 197. a.)

2.

Nach so schönen Worten ist **Sokrates** schüchtern anzufragen, da er zudem noch den Anstand hat, nicht ins Blaue hinein loben zu können, unbekümmert darum, ob sein Lob wahr sei oder nicht. Doch beginnt er und durch Fragen an Agathon entwickelt er zuerst: Was man liebt, begehrt man; was man begehrt, hat man nicht (oder hat man es, so wünscht man es länger). Eros ist aber Eros, Liebe zum Schönen; er begehrt dieß, folglich hat er es nicht und ist nicht schön, folglich da schön = gut, ist er auch nicht gut. (21.) Nach diesen Erörterungen führt Sokrates die Rede der **Diotima** ein. (201. med.)

Nach dem Zugestandenen müßte Eros als nicht schön und nicht gut häßlich und schlecht sein, allein, wie zwischen Weisheit und Unwissenheit, gibt es auch hier ein Mittelding. Gewöhnlich sagt man, er sei ein großer Gott; allein er ist ja kein Gott, sonst müßte er glücklich sein, während ihm zum Glück Schönheit und Güter fehlen. Es ist vielmehr nur ein Dämon, ein großer Geist, Mittler zwischen Göttern und Menschen, Dollmetscher und Bote für Götter von Menschen und für Menschen von Göttern, bringend Gebete und Opfer den Einen, Gebote und Gebetserwiederung den andern, ausfüllend die Kluft zwischen beiden als das Band, in dem das All sich zusammenhält. So hat er denn auch nach dem Mythus zum Vater den Poros, zur Mutter die Peneia (Reichthum, Armuth). So ist er in der Mitte zwischen arm und reich, ebenso von Unwissenheit und Weisheit, ein Liebhaber der Weisheit (Philosoph). Dieß ist seine Natur. (23. — 204. med.)

Nun seine Dienste gegen die Menschen! Was man ausschließlich und vorzugsweise unter Eros versteht, ist eigentlich die gemeinsame Liebe der Menschen zum Guten, daß man das Gute immer besitze. (24.) Das Werk des Eros ist Erzeugung im Schönen, körperlich oder geistig. Erzeugung aber ist etwas Göttliches und im sterblichen Wesen Unsterbliches. Darum kann sie nur in Harmonischem sein, also im Schönen. Und hier zeigt sich wieder das alte Wesen des Eros, denn in ihm sucht die sterbliche Natur nach Kräften ewig zu sein und unsterblich. Das aber kann sie allein durch Erzeugung, weil sie dadurch immer wieder ein Neues hinterläßt statt des Alten, wie ja auch jetzt schon ein Individuum als dasselbe betrachtet wird vom Jüngling bis zum Greisen, wenn es sich gleich immer nach Haaren, Fleisch, Knochen und Blut und dem

ganzen Körper verjüngt und verändert, ja auch nach der Seele in Sitten, Meinungen und Begierden, ſogar nach ſeinem Wiſſen, wie dieß die Nothwendigkeit der Uebung und das Vergeſſen zeigt. Auf die Art nun wird alles Sterbliche erhalten, nicht dadurch, daß es immer ganz eines und dasſelbe bleibt, wie das Göttliche, aber dadurch, daß das Abgehende und Alternde ein anderes Neues ſeiner Art hinterläßt. (26.) Auch die Ehrliebenden lieben im Ruhme das Unſterbliche. In der Seele empfängt man Verſtand, Beſonnenheit und Gerechtigkeit. So die Dichter und Staatsmänner, und dieſe ſuchen eine ſchöne Seele, um durch ihre Berührung das zu zeugen, mit was ſie befruchtet ſind. Solche Kinder ſind ſchöner und unſterblicher, und bringen ewigen Ruhm. (27. — 210.)

Nun aber kommt das vollendete Schauen der Myſterien! Wenn man hiezu herantreten will, muß man an ſchöne Körper gehen und Einen lieben, dann aber bedenken, wie die körperliche Schönheit mit den andern verſchwiſtert iſt; darum muß man, wenn man das körperlich Schöne verfolgt, die Schönheit an allen Körpern für Eine und dieſelbe Schönheit halten. Die Schönheit der Seele aber iſt noch höher. So muß man in allmäligem Aufſteigen vom Einzelnen zum Allgemeinen das Schöne in den Geſetzen und Beſchäftigungen, dann in den Erkenntniſſen lieben und auch hier nicht bei Einem ſtehen bleiben, wie ein geringer und kleinlicher Knecht, ſondern den Blick auf das große Meer der Schönheit gerichtet im Schauen derſelben viele ſchöne prächtige Reden in reicher Philoſophie gebären, bis man auch da geſtärkt und erhoben die einzige Erkenntniß des Schönen ſieht. (28.) Dieſes Schöne iſt ewig, ohne Entſtehen und Vergehen, ohne Zu- und Abnehmen, nicht von einer Seite ſchön, von der andern häßlich, nicht das eine Mal, das andre Mal nicht, nicht in Vergleich zu Einem ſchön, zum Andern häßlich, nicht da ſchön, dort häßlich, für den Einen ſchön, häßlich für den Andern. Es erſcheint nicht, wie ein Geſicht oder eine Hand, wie ſonſt etwas, an dem das Sein des Körpers Theil hat, nicht wie ein Wort oder eine Erkenntniß, nicht wie ſonſt etwas, in einem Geſchöpfe in der Erde, im Himmel, ſondern rein für ſich, bei ſich, einfach, ewig. Wer dieſes ſchaut, hat erſt das glücklichſte Leben. Dann iſt es erſt möglich, im Schauen des Schönen mit dem rechten Auge zu gebären nicht Schattenbilder der Tugend, da man kein Schattenbild ergreift, ſondern die Wahrheit, und, wenn man die wahre Tugend geboren und gebildet hat, ein Götterliebling und unſterblich zu werden. (29. — 213. med.)

Nun entsteht ein Gepolter an der Thüre und Alkibiades wird betrunken eingeführt. Es wird getrunken, doch auf des Eryximachos Vorschlag versteht sich Alkibiades dazu, auch eine Rede zu halten, aber nicht zu Ehren des Eros, sondern des Sokrates *). (30. 31. — 215.) Es folgt also die

3.

Lobrede des Alkibiades auf Sokrates. Sokrates ist den Silenen mit Pfeifen und Flöten in den Bildhauerwerkstätten, in welchen die Götterbilder aufbewahrt werden, dem Satyr, dem Marsias ähnlich, im Aeußern und sonst. Er ist muthwillig, er ist noch mehr als ein Flötenspieler, weil er nicht vermittelst eines Instruments, sondern mittelst bloßer Worte durch die Kraft des Mundes bezaubert. So fesselt er namentlich den Alkibiades, daß seine Seele hüpft und ihm Thränen entstürzen. Er erzwingt von ihm das Zugeständniß, daß er, der für sich noch so viel nöthig habe, sich vernachlässige, während er mit dem Staat der Athener sich abgebe, und wenn dann Alkibiades dem Beifall der Menge den Sieg einräumt, muß er sich vor Sokrates schämen. (32.) Nach seinem Aeußern ist Sokrates vor Liebe zu dem Schönen entzündet, und weiß nichts, wie die Silene. Aber wie diese in ihrem Innern Götterbilder verbergen, so findet man in seinem Innern eine Fülle von Weisheit; er verachtet alle äußeren Güter und ist im ganzen Leben spöttisch und scherzhaft gegen die Menschen; wenn er sich im Ernste öffnet, dann sieht man erst die Götterbilder im Innern. Alkibiades glaubte den Sokrates durch seine Schönheit gefesselt und gab ihm daher jede Gelegenheit, diese Liebe an den Tag zu legen; so lud er ihn auch zur Tafel und wußte ihn unter irgend einem Vorwande Nachts bei sich zu behalten. (33.) Trotz aller Versuchungen besiegte, verachtete und verlachte Sokrates seine Schönheit und als Alkibiades aufstand, hatte er bei Sokrates im Schlafe nichts weiter gethan, als wenn er bei seinem Vater oder älteren Bruder gelegen. (34.) Diese seine Ausdauer zeigte Sokrates auch im Feldzuge von Potidaia, in der Sommerhitze, beim Gastmahl und beim Winterfrost. (35.) So blieb er

*) als des personificirten Eros. vgl. Schwegler, über die Composition des platon. Symposion. Tübingen. 1843. und Susemihl's (mir erst nach Vollendung des Manuscr. zugekommene Schrift) Prodromus platonischer Forschungen. Göttingen. 1852. S. 55.

in dieſem Feldzug einmal in Gedanken ſtehen von Morgens frühe bis zum andern Morgen. In der Schlacht rettete er den Alkibiades und nahm den Ehrenpreis nicht an. Beim Rückzug von Delium ging er ganz ruhig und ſtolz zurück. Er iſt ſo ein ſonderbarer Menſch, wie keiner aus der alten und jetzigen Zeit, außer etwa, wie die Silene und Satyrn. (36.) So haben auch ſeine Reden außen das Gewand eines muthwilligen Satyrs; ſchließt man ſie aber auf und iſt in ihnen, ſo findet man, daß ſie allein Sinn haben, die göttlichſten ſind, recht viele Götterbilder in ſich ſchließen und das Meiſte treffen oder vielmehr Alles, was ein rechtſchaffener Mann betrachten ſoll. Dieß iſt das Lob des Sokrates und der Tadel zugleich ſeines Muthwillens gegen Alkibiades und viele andere. Darum warnt auch dieſer den Agathon vor Sokrates. (37. — 222. med.)

Nach Vollendung dieſer Rede wird viel gelärmt und viel getrunken. Am Ende ſind nur noch Ariſtophanes und Agathon, der Komiker und der Tragiker, mit Sokrates noch wach. Sokrates verhandelt mit ihnen das Thema, daß der wahre Trauerſpieldichter auch der beſte Luſtſpieldichter ſein müſſe. Aber nun ſchläft auch Ariſtophanes ein. Ihm folgt Agathon. Sokrates allein iſt wach und geht nüchtern von dannen, um des andern Tages zur gewohnten Zeit im Lykeion zu erſcheinen und erſt Abends wie ſonſt nach Hauſe zu gehen.

III. Phaidon.

Wir geben von dem berühmten Dialogen zuerst eine einfache Darstellung, um sodann eine philosophisch-kritische Erörterung der im Phaidon entwickelten Unsterblichkeitsbeweise folgen zu lassen.

I. Darstellung.

Die Unterredung des Phaidon und Echekrates versetzt in die eigentliche Scene des Dialogen: das Gefängniß des Sokrates an seinem letzten Tag, Stimmung der Anwesenden, Personen der Scene. (1. 2.) Die Freunde des Sokrates werden nach einigem Warten zugelassen und finden ihn eben entfesselt auf dem Bette liegend. Seine Frau Xanthippe ist bei ihm und beim Anblick der Freunde bricht sie in Verwünschungen und Wehklagen aus, daß sie jetzt zum letzten Male bei ihm sein werden. Sokrates läßt sie durch Kriton wegführen, beugt das eben noch gefesselte Bein und spricht sein Verwundern aus, über das Verhältniß von Lust und Unlust *), daß man nicht beide zugleich haben könne, aber wenn man die eine habe, bald auch die andre bekomme. So gehe es ihm mit den Fesseln nach seiner Entfesselung. Aesop hätte darüber eine Fabel machen können, daß der Gott, der die Gegensätze im Streit nicht zu versöhnen gewußt, ihnen die Spitzen in Eines gebunden. (3.) Dieß bringt das Gespräch auf seine Beschäftigung im Gefängniß mit der Dichtkunst und er gibt als Grund derselben eines Traumes Stimme an „nimm die Musik vor und treibe sie." Diese Antwort gibt er an Euenus auf, der ihn darüber fragen ließ (4), mit dem Bemerken, er solle ihm bald folgen, wenn er vernünftig sei: er gehe heute. Dieß müsse jeder wahre Philosoph wollen, ohne jedoch Hand an sich zu legen **). Denn wir seien, wie in

*) Vgl. Philebos.

**) Vgl. Brief Pauli an die Philipper 1, 21—24.

einem Gefängniß *) und dürfen eigenmächtig uns nicht daraus befreien und auch nicht davon laufen **). (5.) Weiter seien ja die Götter Versorger der Menschen, die Menschen ein Stück ihrer Herde. Darum dürfe man sich nicht tödten, sondern müsse warten, bis Gott die Nothwendigkeit des Schicksals schicke ***). (6.)

I.

Der Philosoph will gerne sterben. Dagegen meint Kebes, sollte er bei den oberen Göttern, den besten Herrschern in der Welt um so gerner bleiben, weil er ihre Wohlthaten einsieht. Hiegegen will sich aber Sokrates vertheidigen. (8—13. 63. B.) Er lebt der Hoffnung, daß er zu andern weisen Göttern komme und zu verstorbenen Menschen, die besser sind, als die hiesigen †), und daß die Gestorbenen ein Loos erwartet, ein besseres die Guten, ein schlimmeres die Schlechten ††). Nachdem Kriton aus Rücksicht auf seinen Gifttrank ihn vor Erhitzung im Gespräch gewarnt, was er jedoch abweist, will er zu seiner Vertheidigung zeigen, wie ein Mann, der in Wahrheit mit Philosophie sein Leben hingebracht, dem Tode getrost entgegen geht und dort nach seinem Tode die größten Güter zu finden hofft. (8.) Der Philosoph beschäftigt sich sein ganzes Leben mit Sterben und Todtsein †††), kann also nicht ungehalten werden, wenn diese kommen. Tod ist Trennung der Seele vom Körper. Der Philosoph aber sucht in Beziehung auf die körperlichen Vergnügungen die Seele soviel als möglich von der Gemeinschaft des Körpers zu befreien, eine Entfernung, die der Menge wie Tod gilt. (9.) — Was dann die Erkenntniß betrifft, so wird der Philosoph durch den Körper und die Sinne getäuscht in der Wahrnehmung sowohl als in Auffassung der Ideen. Man muß also im Gedanken auf das Ding an sich losgehen, ohne sein Auge neben die Gedanken treten zu lassen und ohne einen Sinn zu seinem Nachdenken beizuziehn, sondern indem man mit dem reinen Gedanken selbst unmittelbar jenes Ding rein für sich zu erfassen sucht, losgetrennt von Augen, Ohren und dem ganzen Körper. (10.) Der Körper hält durch Nahrungssorgen,

*) φρουρα al. Wachposten. — **) Vgl. Apolog. Socr. c. 16. am Ende.
***) Vgl. Röm. 14, 7. ff. — †) Vgl. Apolog. 32. und hiemit Matthäi 5, 8. 8, 11.
††) Vgl. Johannis 5, 29. — †††) Vgl. Römerbrief 6, 6. ff. 1 Corinth. 15, 31.

Krankheiten, Begierden von der Philosophie ab, auch in den Untersuchungen tritt er störend dazwischen. Man findet die Wahrheit erst nach dem Tode, im Leben nicht *). Im Leben ist man der Erkenntniß am nächsten, wenn man sich vom Körper trennt und wenn man im Tode rein scheidet, kommt man zum Reinen und sieht das Reine **). (11.) So kann jeder seine Reise dorthin getrost unternehmen, wenn er seine Seele als rein zubereitet hat. Reinigung aber ist, die Seele vom Körper zu trennen und ganz gewöhnen, sich überall für sich selbst aus dem Körper zu sammeln und zurückzuziehn, daß sie soviel möglich in Gegenwart und Zukunft von des Körpers Banden getrennt wohne. Diese Trennung heißt Tod und wenn der ächte Philosoph sich mit dem Körper verfeindet hat, wird er sich gerne von seiner Gemeinschaft trennen, um das Ziel seiner Wünsche, Erkenntniß, zu finden, die er nur im Hades zu treffen hoffen kann. (12.) Wer also über das Herannahen des Todes ungehalten ist, ist kein Liebhaber der Weisheit, sondern des Körpers und der Ehre oder des Geldes. Dem wahren Philosophen kommt daher auch die Tapferkeit und Selbstbeherrschung allein zu. Die Andern sind tapfer, weil sie sich fürchten und beherrschen einige Begierden, weil sie anderen fröhnen; sie tauschen Lust gegen Lust, Unlust gegen Unlust, Furcht gegen Furcht ein, das Kleinere gegen das Größere, wie Münzen: die Erkenntniß aber ist die ächte Münze allein ***). Nach den Mysterien wohnen die Geweihten bei den Göttern; diesen Geweihten, den ächten Philosophen strebt auch Sokrates anzugehören. Bis hieher geht seine Vertheidigung.

Aber man meint gewöhnlich, die Seele gehe mit dem Körper zu Grunde und gleich nachdem sie aus dem Körper gegangen und geschieden sei, werde sie zerstreut wie ein Hauch und verfliege †). (14. — 72. fin.) Dieß aber ist falsch. Denn

II.

Die Seele lebt fort nach dem Tode. Beweise dafür sind folgende:

*) Vgl. 1 Corinther 13, 12.

**) Vgl. 1 Johannis 3, 3.

***) Vgl. Matthäi 13, 45. 46.

†) Vgl. Hiob 7, 6—14. 14, 10—12. Buch der Weisheit 2, 3.

1.

Erſter Beweis.

a.

Sind die Seelen der Verſtorbenen im Hades oder nicht? Nach der alten Lehre gehen die Seelen von hier dorthin und kommen wieder hieher und aus den Todten werden Lebende. Somit ſind unter dieſer Vorausſetzung die Seelen, es fragt ſich alſo nur: Werden die Lebenden aus den Todten? und ſonſt aus nichts? Alles wird ſo: das Entgegengeſetzte aus dem Entgegengeſetzten. Zwiſchen allen Paaren Entgegengeſetzter finden immer zwei Arten von Werden ſtatt. Vom Erſten in's Zweite und rückwärts vom Zweiten in's Erſte. So verhält es ſich bei allen Dingen, daß ſie aus einander entſtehen und daß es von Jedem ein Werden aus dem Einen in's Andere gibt. (15.) So gibt es nun alſo die Verhältniſſe: Wachen: Schlafen = Leben: Todtſein,

Einſchlafen: Aufwachen = Sterben: x.

Dieſes x nun iſt nichts Anderes als das Aufleben, das Werden der Lebenden aus Todten. Wenn alſo die Lebenden aus Todten werden, ſo müſſen die Seelen irgend wo ſein, von wo ſie wieder zurück kommen. (16.) Der Beweis wird noch ſchärfer durch den Begriff des Werdens: wenn das Eine nicht in fortwährender Gegenſeitigkeit aus dem Andern würde, wie im Kreislauf *), ſo müßte am Ende Alles in Endymions Schlaf verfallen und in gleichem Zuſtande ſein. Was lebt, würde ſterben und am Ende Alles in den Tod verſchlungen. (17.)

b.

Durch Kebes wird Sokrates an den andern Beweis gemahnt, der darauf beruht, daß all unſer Lernen nur Erinnerung iſt. (18—23. 72. fin. — 77. C.) Die Seele muß aber offenbar vorher gelernt haben, was ſie weiß, alſo vorher geweſen, unſterblich ſein **). Auf gute Fragen geben die Menſchen ganz richtige Antworten, alſo müſſen ſie eine Vorſtellung, einen richtigen Begriff haben. Wenn Einer vorher mit den Augen, mit den Ohren oder

*) Vgl. Heraklits πάντα ῥεῖ, Alles iſt im Fluß.

**) Vgl. Menon p. 80—86, bei uns Seite 16 f.

einem andern Sinne nicht nur etwas erkannt hat, sondern auch etwas Anderes in den Sinn bekommt, das eine andere Vorstellung gibt (Ideenassociation), so erinnert er sich. Durch eine Leier z. B. wird man an seinen Geliebten erinnert. Eine Person erinnert an eine andere; das Bild einer Person an sie selbst und an eine andere. (18.) Man erinnert sich von der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit (Contrast) aus; beim Aehnlichen sieht man, ob ihm zur vollen Aehnlichkeit etwas fehlt oder nicht. Nun haben wir die Idee der Gleichheit. Sie ist etwas Unwandelbares im Gegensatze zu den veränderlichen Dingen auf der Erde, also von ihnen verschieden. Dennoch hat man durch diese die Vorstellung von jener erhalten, sich also erinnert. — Die gleichen Dinge stehn dem nach, was das Gleiche (an sich) ist. Wer das sagt, muß das Gleiche an sich, die Idee der Gleichheit vorher kennen, ehe er dieß bemerkt. Diese Bemerkung aber kann er nur durch Sinnenwahrnehmung machen. Er muß es also kennen vor den Sinnenwahrnehmungen, d. h. vor der Geburt. (19.) Dasselbe gilt allgemein von allen Ideen. Bekommt man sie so, so kann man sie immer behalten und weiß sie, oder, man verliert die Vorstellungen, vergißt sie, nimmt sie bei der Sinnenwahrnehmung wieder auf und wird daran erinnert. Das Erste, daß man Alles wüßte, findet nicht statt, sondern das Erinnern. Man bekam also die Vorstellungen vorher. Also war auch die Seele vorher ohne den Körper, mit Bewußtsein und in der Geburt verlor man dieses wieder. Denn erst im Augenblicke der Geburt können wir diese Kenntnisse auch nicht erhalten haben, in welchem sie ja eben uns abhanden kamen (21.); vielmehr, wie die Ideen, so muß auch die Seele vor der Geburt gewesen sein und durch Verbindung dieses Beweises mit dem ersten ergibt sich, daß die Seele auch nach dem Tode ist. (23.)

Um die Furcht, als ob die Seele im Tode verweht werde, zu beschwören, wird der Beweis noch vollständiger durchgenommen. (24.) Die Untersuchung ist nun im

2.

Zweiten Beweis.

Welchem Ding kommt es zu, zerstreut zu werden, welchem nicht? zu welchem gehört die Seele? (25—34. 78. b. — 84. b.)

a.

Das Zuſammengeſetzte wird zerſtreut, das Nichtzuſammengeſetzte nicht. Nicht zuſammengeſetzt aber iſt, was ſich immer auf gleiche Weiſe und ebenſo verhält. Die Ideen laſſen nie eine Veränderung zu, wohl aber die Gegenſtände der Sinnenwahrnehmung. Mit dieſem Reiche der Ideen iſt die Seele verwandt. (25.) Denn a) wenn die Ideen unſichtbar ſind, die Sinnendinge ſichtbar, ſo gehört die Seele zu jenem, der Körper zu dieſem. (26.) b) Ferner zeigt die Seele im Denken ihre Verwandtſchaft mit dem Sichimmergleichen. (27.) c) Ein dritter Beweis, daß die Seele zu dem Immergleichen gehört, iſt ihr Verhältniß zum Körper. Sie herrſcht, er gehorcht, das Gehorchen aber kommt dem Niedern zu, das Herrſchen iſt göttlicher. (28.) Die Seele iſt alſo dem Göttlichen, Unſterblichen, Unſinnlichen, Einfachen, Unzerſtörbaren, das immer dieſelbe Beſchaffenheit hat, am ähnlichſten, der Körper das Gegentheil. Nun aber bleibt der Körper nach dem Tode noch lange Zeit und einzelne Theile, wie das Knochengerüſte, ſind beinahe unſterblich, um wie viel mehr muß alſo dieß die Seele ſein. Die philoſophiſche Seele rein vom Körper kommt in die unſichtbare Welt, iſt glückſelig und lebt mit den Göttern. (29.) Die Seelen der Sinnlichen aber gehen nicht rein aus dem Körper, ſondern durch das Körperliche beſchwert können ſie ſich nicht zum Unſichtbaren erheben, vielmehr müſſen ſie wieder in den Körper zurück. (30.) So folgt eine Seelenwanderung in verſchiedene Thiere nach Verſchiedenheit des Charakters. (31.) Darum geben ſich die Philoſophen nicht den ſinnlichen Dingen hin mit ihren Begierden, in der Ueberzeugung, ſie dürfen der Philoſophie und ihrer Reinigung nicht entgegen handeln, vielmehr ihr folgen. (32.) Die Philoſophie zeigt, daß die Seele vom Körper gefangen iſt und ſich um das Wahre zu erkennen von ihm zurückziehen muß. Die ſinnlichen Menſchen aber halten gerade ihr Sinnliches für das Wahrſte und darum können ihre Seelen den Körper nicht rein verlaſſen. (33.) Darum iſt der Philoſoph geordnet und nach ſolcher Beſchäftigung hat ſeine Seele nicht zu fürchten, ſie möchte zerſtreut werden. (34.)

b.

Aber Simmias und Kebes haben noch einige Einwürfe (35—41. 84. b.), die Sokrates hören und beantworten will, da die Nähe

des Todes ihn nicht mißstimmter macht als sonst. Vielmehr geht es ihm wie den Schwanen, die ihren Schwanengesang anstimmen, nicht aus Trauer, sondern aus Freude als Geweihte des Apoll. Ihr Mitknecht will Sokrates sein und ein Priester desselben Gottes. Simmias hat die Einwendung zu machen: Die Seele könnte so etwas sein, wie die Harmonie (einzig das Produkt der Körpermaschine) ungefähr, wie wenn der Körper durch Kalt und Warm, durch Trockenheit und Feuchtigkeit zusammen und in Spannung erhalten würde, die Mischung und Stimmung (das Temperamentum und die Harmonie) dieser Dinge; und wie bei einer Leier, wenn sie zerbrochen wird, zuerst die Stimmung zu Grunde geht, während die Stücke der Leier noch lange bleiben, so wäre es dann auch bei der Seele (cf. 29.) möglich. Der Einwurf des Kebes aber geht dahin: Die Seele ist allerdings dauernder, als der Körper, aber ein alter Weber stirbt z. B. und läßt ein Kleid zurück; die Gattung des Kleides dauert nun zwar kürzer, als die des Menschen und somit müßte der Weber noch irgend wo sein. Er starb aber vielmehr nach vielen Kleidern, und doch vor dem letzten. So könnte es denn auch bei der Seele sein. Sie dauert länger als der Körper, aber wenn sie durch viele Körper kommt, kann ihre Dauer doch einmal aufhören und man hat also beim Tode dann jedesmal zu befürchten, dieses Mal könnte es ausgehen. (37.)

Diese Einwürfe setzten alle in Betrübniß, aber Sokrates sah diese Leiden und suchte sie wieder zu heilen. (38.) Er warnt sie vor dem Vernunfthaß. Wie der Menschenhaß entsteht, wenn man in Menschen sich getäuscht sieht, weil man keine Menschenkenntniß hat, so kann es einem auch bei dem Vernunfthaß begegnen. Es wäre bedauerlich, wenn man bei der Erkenntniß, daß kein Ding und keine Rede gesund ist, am Ende statt sich und seine eigene Ungeschicklichkeit anzuklagen, von sich die Schuld auf Reden und Vernunftgründe wälzen wollte, um so sein Leben lang die Untersuchung zu hassen und damit der Wahrheit selbst verlustig zu gehen. (39.) Davor haben sich die Freunde zu hüten und statt sich mit einem argumentum a tuto zu begnügen, will Sokrates nun an einen weitern Beweis.

Zuvor aber sind die beiden Einwürfe zu beleuchten. (41.—43.) Beide lassen den Beweis (18.—23.) gelten, daß die Seele vor dem Körper sei. Aber a) die Stimmung entsteht erst, wenn Leier, Saiten, unharmonische Töne da gewesen, sie ist aus diesen zusammen-

geſetzt. So müßte denn auch die Seele aus den Spannungen des Körpers zuſammengeſetzt ſein, der doch noch nicht iſt. Dieß alſo zeigt einen Widerſpruch in des Simmias Anſicht. (41.) — b) Ein zweiter Widerlegungsgrund iſt der: eine Stimmung kann in höherem oder niederem Grade Stimmung ſein, die Seele iſt aber immer eben Seele. c) Wenn dieß der Fall iſt d. h. wenn eine Seele ſo gut Seele iſt als eine andere, ſo müſſen ſie gleiche Stimmung haben, während die Tugend z. B. verſchiedene vorausſetzt, und daß es gute, ſchlechte Seelen gebe, ſagt Jedem ſein ſittliches Gefühl. Vielmehr aber könnte dann gar keine Seele ſchlecht ſein, denn die Seele als Stimmung kann die Schlechtigkeit als Mißſtimmung nicht in ſich haben. (42.) d) Weiter: die Harmonie kann nicht anders tönen als das, aus dem ſie zuſammengeſetzt iſt, ſie kann ihren Theilen nicht entgegengeſetzt ſein und nicht vorangehn, die Seele aber iſt dem Körper entgegengeſetzt und beherrſcht ihn. (43.)

Die Thebaniſche Harmonie (des Thebaners Simmias) iſt nun verſöhnt, jetzt geht es an den Kadmos! der Einwurf des Kebes iſt noch übrig. Mit dem Beweis des Sokrates (25—34.), daß die Seele etwas Starkes, Göttergleiches ſei, iſt blos eine lange (relative, nicht abſolute — nicht die unendliche) Fortdauer bewieſen. Deßwegen könnte die Seele aber doch durch die vielen Körper abgenützt werden und zu Grunde gehen; wenn ſomit der getroſte Muth im Angeſicht des Todes nicht unverſtändig ſein ſoll, ſo muß bewieſen werden, daß ſie (abſolut, ſchlechterdings) unverwüſtlich und unſterblich iſt. (44.)

3.

Dritter Beweis. (96—107 med.)

Sokrates muß demnach die ganze Lehre von Entſtehen und Vergehen abhandeln. Zuvor aber will er erzählen, wie es ihm damit gegangen iſt. Er hatte eine Freude an Naturforſchung und Unterſuchung der Urſachen der Dinge. Allein er ſah bald, daß er dieſe in der Welt der äußern Erſcheinung nicht finden könne. (45.) Da hörte er, daß Anaxagoras die Vernunft, den Geiſt (Nus) für die Ordnerin und Urheberin der Welt *) erkläre. So dürfe man alſo, dachte Sokrates, ſich nur fragen, was für jedes Ding das beſte ſei, dann habe man die Urſache und die Nothwendigkeit. (46.) Aber

*) Das hat Platon im Timäus durchzuführen verſucht.

Anaxagoras ſprach nicht von den innern Gründen, ſondern von den äußern Bedingungen. (47.) So machte denn Sokrates eine zweite Fahrt nach Unterſuchung der Urſachen. Wie die, welche eine Sonnenfinſterniß betrachten, um ihr Geſicht nicht zu verlieren, im Waſſer der Sonne Bild beſchauen, ſo nahm auch Sokrates, um durch den Blick auf die Urdinge nicht an der Seele geblendet zu werden, ſeine Zuflucht zu den Worten *) als dem Ausdruck der Dinge an ſich; was mit dieſen übereinſtimmt, iſt ihm wahr (47.) und dieß ſind ſeine „Ideen". Ihre Annahme kann die Urſache von der Unſterblichkeit der Seele angeben.

Wenn etwas ſchön iſt oder ſonſt eine Eigenſchaft hat, ſo iſt es das nur dadurch, daß es an der Idee der Schönheit u. ſ. w. Theil hat. So laſſen ſich mit dieſer ſichern Annahme alle Erſcheinungen erklären; will man ſie angreifen, ſo muß man ſehen, ob ihre Folgerungen übereinſtimmen, will man ſie vertheidigen, ſo geht man auf eine höhere Idee zurück. (49.) Es kann einer in Vergleich zu einem groß, in Vergleich zu einem Andern klein ſein. Er heißt groß in der Mitte zwiſchen beiden, indem er den Einen übertrifft durch Ueberſchuß von Größe über deſſen Kleinheit, dem Andern eine Größe läßt, die ſeine eigene Kleinheit übertrifft. Denn nicht blos das Große an ſich, die (Idee der) Größe ſelbſt will nie zugleich groß und klein ſein, ſondern auch die (concrete) Größe in uns will nie die Kleinheit aufnehmen, noch auch übertreffen laſſen, vielmehr gibt es da nur ein Doppeltes. Entweder flieht ſie und weicht zurück, wenn der Gegenſatz, die Kleinheit, herankommt, oder muß ſie bei ſeinem Eintritte zu Grunde gehen. Wenn ſie aber bleibt und die Kleinheit an ſich kommen läßt, will ſie nicht ihr Gegentheil werden, etwa wie ich (für mich groß), wenn ich die Kleinheit in mich aufnehme, bei unveränderter Perſon doch klein werde. Ebenſo will die Idee der Kleinheit in uns nie groß ſein oder groß werden. Keines von dem Entgegengeſetzten will, ſo lang es iſt, was es war, zugleich das Entgegengeſetzte werden und ſein, ſondern wenn das geſchieht, geht es davon und unter. (50.) Und das iſt nicht ein Widerſpruch mit c. 15 — 17, denn dort handelte es ſich von Dingen, die an den Ideen Theil haben, hier von den Ideen ſelbſt. (51.) Es bleibt alſo dabei: nie wird ein Entgegengeſetztes das ihm Entgegengeſetzte ſein **).

*) λόγοις, Gedanken.

**) Vergl. Parmenides p. 129. 130. (Steph.)

Bei Einigem aber verlangt nicht nur die Idee ihren eigenen Namen, sondern auch etwas Anderes, das sie nicht ist, das aber so lang es ist ihre Form hat. So verlangt die Drei den Namen Ungerade und kann darum nie gerade sein. Auch solche Dinge also können keine Idee annehmen, welche der ihnen inwohnenden entgegengesetzt ist. (52.) Was aber ist dieses Solche? Es sind Dinge, welche das von ihnen Besessene nöthigen, nicht nur ihre Form anzunehmen, sondern auch die weitere eines Gegensatzes. Die Drei nöthigt die Dinge, in denen sie ist, nicht nur drei zu sein, sondern auch ungerade, und darum können sie, so lange sie drei sind, nie gerade sein. Also das, was einem Ding einen Gegensatz bringt, kann nie den Gegensatz vom Mitgebrachten annehmen. Nun kann man also sagen, nicht nur: in den Körper muß Leben kommen, daß er lebe (49.), sondern auch (53.): Es muß in den Körper die Seele kommen, daß er lebe. Sie bringt also Leben und kann demnach das Gegentheil hievon, den Tod nicht annehmen (54.) d. h. sie ist unsterblich. Nimmt man nun aber an, daß das Unsterbliche auch unverwüstlich, unvergänglich ist, so ist die Seele auch unvergänglich*). (55.) So wird denn, wenn der Tod kommt, der Körper sterben, das Unsterbliche und Unverderbliche aber, die Seele, kann davon gehn und dem Tod entweichen.

Nun sind alle befriedigt; nur Simmias nicht. Er muß wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes und aus Verachtung gegen die menschliche Schwachheit bei sich immer noch Zweifel hegen. Daher ermuntert sie Sokrates, die ersten Voraussetzungen aus der Ideenlehre immer genauer zu betrachten. (56.) Für ihn bleibt jetzt nichts mehr übrig als zu zeigen

III.

die Folgerungen aus diesen Beweisen (*Nexvia*).

(57—63. 107 med. — 114. D.)

Wenn also die Seele unsterblich ist, so erstrecken sich die Folgen ihrer Vernachläßigung nicht nur über dieses Leben, sondern auch über das Ganze und es gibt keine andere Zuflucht gegen das Uebel, als Bildung und Erziehung, die die Seele mitnehmen kann **).

*) Siehe hierüber ganz besonders unsern zweiten Theil.

**) Vgl. Matth. 6, 19 ff.

Nach dem Tod werden nämlich die Seelen von einem Geiste, der ihnen im Leben beigeordnet gewesen, in den Hades zu den andern Seelen geführt. Die des Sinnenmenschen wird nach langem Widerstande und Leiden am sichtbaren Ort mit Mühe von da fortgebracht, von den andern Seelen geflohen und gemieden und irrt lange umher, bis sie an den gehörigen Ort kommt. Die reine Seele erhält Götter zu Gefährten und wohnt an ihrem bestimmten Orte. Dieß führt (57.) den Sokrates auf die Gestalt und Größe der Erde. Die Erde ist rund (als Scheibe) in der Mitte des Himmels und bedarf zu ihrem Halt keiner Luft, noch sonst einer nothwendigen (äußern, mechanischen) Bedingung. Die überall stattfindende Gleichheit des Himmels und ihr Gleichgewicht hält sie. Die Erde ist sehr groß und wir wohnen nur auf einem kleinen Theil. Die Erde hat viele Höhlen, in welche Dunst und Luft zusammenströmt. In einer solchen Höhle wohnen wir *), ohne es zu wissen. Wir meinen vielmehr auf der Erde zu wohnen und glauben in der Luft, die wir für den Himmel ansehn, gehn die Gestirne. Aber erst weit über dem Luftraum ist der Himmel sichtbar, das wahrhaftige Licht und die wahrhaftige Erde. Denn was wir hier sehen ist verdorben und angefressen, wie die Dinge im Meer von Meerschaum. Anders sind die Dinge über der Erde. Das mag ein Mährchen deutlich machen. (58.)

Beim Anblick von Oben glänzt die Erde in bunten Farben. Nach diesem Verhältniß sind auch die Berge, die Gewächse, die Steine weit glätter, durchsichtiger, schönfarbiger. Das Silber und Gold liegt in großer Menge und Größe offen da. Ueber der Erde sind auch Menschen, aber, was für uns das Wasser ist, ist für sie die Luft, was für uns die Luft, ist für sie der Aether *). Sie sind ohne Krankheit, in dem gleichen Verhältniß über uns erhaben nach allen Sinnen und leben im nächsten Verkehre mit den Göttern. (59.) In der Erde, in ihren Höhlungen gibt es rings herum viele nach Tiefe und Ausdehnung verschiedene Oerter. Sie stehen alle mit einander in Verbindung durch Oeffnungen, durch welche Wasserströme, Feuer, Schlamm u. s. w. von einer zur andern fließen. Diese Ströme füllen alle Oerter an, je nachdem gerade jeder seinen Umlauf nimmt. Diese alle werden in der

*) Vgl. Staat p. 515 Steph.

**) Vgl. Offenbarung 22, 4 ff.

Erde (wie durch ein ſtatiſches Waſſerwerk) bewegt. Ganz in der Mitte der Erde iſt die höchſte Kluft, der Tartarus. Von ihm und zu ihm fließen alle Ströme. Die Flüſſigkeit hat keinen Boden, ſo ſchäumt ſie auf und ab und mit ihr Luft und Zug, wodurch die ſtarken Winde erzeugt werden. So füllen ſie hier Seen und fließen nach längerem oder kürzerem Wege wieder in den Tartarus ein. Unter dieſen Strömen ſind es ganz beſonders vier: der äußerſte, im größten Umkreis, der Ocean; ihm in Lage und Umlauf entgegengeſetzt, der Acheron, fließt in den acheruſiſchen See, den Aufenthalt der meiſten Todten. Der Pyriphlegethon in der Mitte zwiſchen den genannten kommt durch einen großen Feuerort und bildet einen See, der von Waſſer und Schlamm kocht, er kommt ganz in den Acheron ohne ſich mit ihm zu vermiſchen. Der vierte, dieſem gegenüber, Styx genannt, bildet einen See beim Einmünden, hier bekommt er furchtbare Macht und dann taucht er unter die Erde und wälzt ſich gerade von der entgegengeſetzten Seite, dem Pyriphlegethon entgegen, dem er im acheruſiſchen See begegnet. Auch er bleibt lauter und wenn er ganz im Kreiſe herumgelaufen, ſtürzt er, dem Pyriphlegethon gegenüber in den Tartarus und heißt da Kokytus. (61.)

Nach dem Gerichte in der Unterwelt fahren die, die ein mittleres Leben geführt, in den acheruſiſchen See und reinigen ſich. Die Schlechten und zwar die Unheilbaren werden in den Tartarus geſchleudert; die Heilbaren, die ihre Verbrechen bereuen, kommen auch in den Tartarus, aber nach einem Jahre werden ſie in den Kokytus und Pyriphlegethon gebracht, bis ſie die von ihnen im Leben Beleidigten bereden, ſie in den See zu laſſen. Die Guten werden von den Banden der Erde frei und kommen in eine reine Wohnung über der Erde. Die Philoſophen leben ohne Körper in ſchöneren Räumen. (62.)

Darum denn muß man Alles thun, um im Leben der Tugend und Weisheit theilhaftig zu werden. Denn ſchön iſt der Kampfpreis und groß die Hoffnung. Auf den Glauben an ein derartiges Leben muß man es wagen und dieſen als Zaubermittel gebrauchen. Darum muß ein Mann für ſeine Seele frohen Muthes ſein, der im Leben körperliche Luſt und Flitter verſchmähte als fremdartige, die das Uebel noch ärger machen, aber mit der Luſt des Lernens ſich abgegeben und die Seele nicht mit fremdem, ſondern mit ihrem eigenen Schmucke *) geziert hat, mit Beſonnenheit, Gerechtigkeit und

*) Vergl. 1 Petri 3, 3. 4.

Mannhaftigkeit, Freiheit und Wahrheit und so die Reise ins Unsterbliche erwartet, bereit zu gehn, wann ihn das Schicksal ruft". (63.) — Nun will sich Sokrates zum Bade anschicken vor seinem Tode. Auf die Frage Kritons nach seinem letzten Willen gibt er zur Antwort, sie sollen den Spuren des bisher Gesagten nachwandeln und für ihre Seelen sorgen. Nun fragt Kriton weiter, wie sie ihn begraben sollen. „Wie ihr wollt, wenn ihr mich bekommt, denn nach dem Tode bleibe ich nicht mehr bei Euch, sondern gehe zu den Wonnen der Seligen; und das sage ich nicht, weil ein übler Ausdruck eben als solcher fehlerhaft ist, sondern weil er falsche Begriffe gibt: also meinen Leib begrabet, wie ihr wollt". (64.) Nun ging Sokrates in das Badezimmer. Nachher sieht er Weib und Kind, die er aber wieder fortschickt, um sich zu den Freunden zurückzubegeben. Jetzt kommt der Diener der Eilfe, um ihm den Befehl zum Gifttrank zu überbringen. „Die Andern fluchen und sind mir böse, wenn ich ihnen meinem Amte gemäß die Todesbotschaft ankünde. Dich aber habe ich immer in diesen Räumen als den Edelsten, Mildesten und Vortrefflichsten unter Allen, die hieher kamen, kennen gelernt; so weiß ich auch jetzt gewiß, Du bist nicht mir böse, denn Du kennst ja die Schuldigen, sondern ihnen. Nun, Du weißt ja, was ich Dir für eine Botschaft bringen sollte, lebe wohl und suche Dich in die Nothwendigkeit so gut als möglich zu schicken". Mit diesen Worten wendet er sich um, Thränen im Auge und geht hinaus. Jetzt läßt sich Sokrates ohne Verzug das Gift bringen. Des Kriton Bitte um längeres Zögern weist er ab, da er sonst nur sich selbst auslachen müßte, daß er, wo keine andere Möglichkeit mehr sei, ans Leben noch sich hänge. Nach geraumer Zeit wird das geriebene Gift im Becher gebracht. Sokrates fragt, was er zu beobachten habe. „Nichts, ist die Antwort, als nach dem Trunke herumgehen, bis Dir Deine Schenkel schwer werden und dann niederliegen". Damit reicht der Diener den Becher dem Sokrates und dieser nimmt ihn ganz sanft, ohne Farbe und Miene irgend zu verändern, und fragt, ob man von diesem Trunke eine Opferspende darbringen könnte. „Wir reiben so viel, Sokrates, als zum Tranke gerade recht für einen ist". „Ich verstehe, aber beten darf und soll man doch zu den Göttern, daß sie von hier hinüber eine gesegnete Fahrt verleihen. Das flehe auch ich jetzt, möge mir es werden". Mit diesem Worte setzt er an und leert den Becher ganz leichthin. Die Freunde alle brechen in Thränen aus. Er aber spricht zu ihnen

„Was thut ihr, seltsame Leute! Habe ich doch zu gutem Theil aus dem Grunde die Weiber fortgeschickt, daß sie sich nicht in so etwas verirrten. Denn ich habe gehört, mit guten Worten müsse man enden. Nein! seid ruhig, harret aus!" Er geht noch immer umher, wie aber seine Kniee schwer werden, legt er sich auf den Rücken nieder. Allmälig wird er von den Füßen herauf bis zum Herzen kalt und starr. Da enthüllt er sich und sagt sein letztes Wort: „Kriton, wir schulden dem Asklepios einen Hahn; säumet nicht, die Schuld zu lösen!" Das soll sein, antwortet Kriton, aber sieh, ob Du sonst nichts weißt! Auf diese Frage folgt keine Antwort mehr. Nach einem Augenblick zuckt er zusammen; man deckt ihn auf, sein Auge ist gebrochen. Kriton drückt ihm Mund und Augen zu.

II. Kritische Erörterung

der Unsterblichkeitsbeweise des Phaidon.

Daß die Reihe der im Phaidon für die Unsterblichkeit der Seele angeführten Beweise keine zufällige, willkürliche, daß sie keine aufs Gerathewohl gegebene Aufzählung, kein äußerlich neben einander gestelltes Aggregat von Beweismitteln sei, wird wohl leicht Jeder zugeben, der nur irgend Bekanntschaft mit einem platonischen Dialogen gemacht hat. Man läßt sich daher gerne die Annahme gefallen, daß, wie klar ist, der letzte Beweis der Hauptbeweis sei, aber durch die vorangegangenen eingeleitet und unterstützt werden solle.

In welcher Art aber nun eben diese ersten die Grundlage des Hauptbeweises abgeben, darüber hat Hermann *) eine sehr dankenswerthe Andeutung gegeben mit der Bemerkung, daß die verschiedenen Beweise ein Zeugniß ablegen für Platons eigenen Bildungsgang. Der erste, der das formale Gesetz des ewigen Wechsels der Gegensätze aufstelle, entspreche der ersten platonischen Periode. Der zweite sei mit der Präexistenz der Uebergangszeit parallel, in welche Menon falle. Der dritte gebe entsprechend dem Theaitet den Gegensatz der Erscheinungs- und Begriffswelt. Der vierte, der Seele und Leben als identisch nehme, zeige die letzte Stufe, insbesondere auch durch tiefere Kenntniß der Naturphilosophie.

---

*) Geschichte und System der platonischen Philosophie. I. S. 528 ff.

Damit ist der wichtige Punkt anerkannt, daß die Beweise zu einander im Verhältniß einer fortschreitenden Entwicklung stehen. Aber gleichwie in Platons Leben die verschiedenen Stufen nicht blos äußerlich auf einander folgten, sondern innerlich vermittelt und verarbeitet wurden, so sind wir immer wieder getrieben zu der genaueren Betrachtung des innern Zusammenhangs, in welchem diese Beweise zu einander stehen; ihr innerer Zusammenhang hinwiederum aber, und damit die Composition des ganzen Dialogen, wird nur klar werden, wenn das philosophische Moment jedes einzelnen dieser Beweise recht erkannt ist.

Zu dieser Erkenntniß einen Versuch zu machen, ist der Zweck der gegenwärtigen Erörterung. Dabei möge man uns hier gestatten, diese Beweise mehr der heutigen philosophischen Sprache mundgerecht einzuführen. Es wird Beides dadurch erreicht werden, Deutlichkeit und Kürze, denn unsere jetzige Terminologie hat schlagende Ausdrücke für Manches ererbt, für welches sich Platon erst seine Namen schaffen mußte, klingende Münzen im Curs, die nun gäng und gäbe sind, da Platon zu ihrem Gepräge den Stempel geliefert hat.

Gewöhnlich werden vier Anläufe oder Gänge des Beweises unterschieden 1) 15—17 o aus den Gegensätzen, 2) 18—23 aus der Präexistenz, 3) 25—34 aus der Unsichtbarkeit der Seele, 4) der sogenannte Hauptbeweis 50 — 55. Diese Auffassung aber scheint mir zweierlei gegen sich zu haben:

1) Ist auch der letzte Beweis gerade auf den Begriff des Gegensatzes basirt: er scheint also eigentlich nur eine Erläuterung und Exegese vom ersten zu sein und somit im Grunde mit diesem zusammenzufallen, wenn wir nicht durch andere Anordnung beiden einen bestimmteren Charakter zu verleihen im Stande sind.

2) Ist so der zweite Beweis vom ersten weggerissen, die Präexistenz als selbstständiges Beweismittel angeführt, während derselbe doch nach des Dialogen ausdrücklicher Bemerkung (77. C.) für sich nur die Hälfte des Beweises *) und mit dem ersten zu combiniren ist**). Meine Ansicht dagegen ist die: der Beweis wird 15 — 23 geführt.

I. Aus dem Werden,
aus dem Uebergang der Gegensätze in einander, worauf schon die

*) *φαίνεται ὥσπερ ἡμῖν ἀποδεδεῖχθαι ἃ δεῖ.*

**) *εἰ θέλετε συνθεῖναι τοῦτόν τε τὸν λόγον εἰς τ' αὐτὸν καὶ ὃν πρὸ τούτου ὡμολογήσαμεν.*

Einleitung bei der Betrachtung vom Verhältniß zwiſchen Luſt und Unluſt hinweiſt (60. B.) *). Wir ſetzen die einzelnen Punkte des Schluſſes heraus:

1) Der Oberſatz. Gegenſatz wird immer aus dem Gegenſatz. Zwiſchen zwei Extremen gibt es immer ein doppeltes Werden, ſo zu ſagen, ein poſitives und ein negatives; zwiſchen Wachen und Schlafen iſt aufwachen (poſitiv, progreſſiv) und einſchlafen (negativ, regreſſiv), zwiſchen Groß und Klein vergrößern und verkleinern. Oder allgemein: es gibt ein Werden aus dem Sein ins Nichtſein, das iſt der Uebergang vom Leben zum Tod, und ein Werden aus dem Nichtſein zum Sein, Uebergang vom Tod zum Leben. So herrſcht ein ewiger Kreislauf, es gibt keine gerade Linie des Werdens, ſonſt müßte ja Alles am Ende ins Nichtſein gerathen und in Endymions Schlaf verfallen. (C. 17. p. 72, C.)
2) Der Unterſatz. Bei der Seele findet
   a) der erſte Fall ſtatt nach der Erfahrung: vom Sein zum Nichtſein, das iſt ja eben der Tod;
   b) aber auch die zweite Art des Uebergangs hat ſchon ſtattgefunden in der Geburt, vom Nichtſein zum Sein. Denn die Seele war präexiſtent; das Lernen iſt ja immer nur eine Erinnerung, nach den Geſetzen der Ideen-Aſſociation; die Wahrnehmung ſetzt immer die Ideen ſchon voraus (18—23.)
3) Schluß: alſo wird die zweite Art des Uebergangs auch wieder ſtattfinden, aus dem Nichtſein zum Sein, aus dem Tode das Wiederlebendigwerden. Aus der Präexiſtenz folgt nach dem Oberſatz auch die Poſtexiſtenz.

Dieß der erſte Beweis, den wir mit folgenden Bemerkungen zu begleiten haben: 1) Der Beweis hätte an Schärfe gewinnen müſſen, wenn in 2. und 3. das Nichtſein ſelbſt unterſchieden worden wäre in ein Nochnichtſein und ein Nichtmehrſein. Die Geburt wäre ſo der Uebergang vom Nochnichtſein zum Sein, das Wiederaufleben der vom Nichtmehrſein zum Sein. Daß das Nicht beides, ein Nochnicht und ein Nichtmehr iſt, iſt eine Unterſcheidung, auf welche z. B. die neue Schelling'ſche Philoſophie großes Gewicht legt und wirklich

*) ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς συνημμένω ὄντε.

werden wir unten sehen, wie diese Entfernung alles Unterschieds aus dem Nichtsein zu einem Paralogismus geführt hat. Zugleich aber ist 2) klar, daß nach dem Beweis die Seele nicht unsterblich ist, denn sie wird ja als gestorben, als nichtmehrseiend gesetzt, wenn sie wieder aufleben soll: auch sie ist also in den ewigen Kreislauf des Sterbens und Lebens hineingesetzt. 3) sagt der Obersatz, ohne diesen Kreislauf müßte am Ende Alles beim Nichtsein anlangen. Es könnte das auch weiter so gefaßt werden, daß in diesem Kreislauf eben die Substanz sich erhält, die Accidentien aber wechseln. Wir kämen hiemit auf die moderne Unterscheidung einer persönlichen Fortdauer und einer allgemeinen Fortdauer des Geistes. Und das ist nicht einmal etwas, was ursprünglich dem platonischen Bewußtsein ganz fremd wäre; denn im Symposion p 208. sagt er, freilich zunächst von der Erhaltung der Gattung durch die Zeugung: „auf die Art wird alles Sterbliche gerettet, nicht dadurch, daß es immer identisch ist, sondern dadurch, daß immer das Verschwindende und Veraltende ein Andres, Neues seiner Gattung hinterläßt". 4) Das Hauptmoment des Beweises aber ist ohne Zweifel die Präexistenz in ihrem Zusammenhang mit der Ideenlehre, in welchem sie von Platon so gerne, besonders im Menon und Phaidros entwickelt wird: alles Lernen eine Erinnerung! Aus dieser Präexistenz wird erst die Postexistenz bewiesen. Wir aber wissen, daß eben dieser Beweis für die Präexistenz schon seine Achillesferse hat in der Voraussetzung, daß die „angebornen Ideen" schon fertig dem Menschen mitgegeben sein sollen. Aus der Erfahrung können sie nicht gegeben werden, aber doch sollen sie einer Erfahrung entnommen sein — das ist der Widerspruch. Denn auch im zunächst vorangehenden präexistenten Zustand können sie nicht aus der Erfahrung kommen, sondern müssen vor ihr sein, und ebenso müßte dieses fertige Bewußtsein der Ideen den Wahrnehmungen des zunächst präexistenten Zustands wieder vorausgesetzt werden, und so ins Unendliche, so daß wir doch einmal, wenn die Seele in ihrem Anfang nicht gleich ewig mit Gott sein soll (wogegen Timaios zu vergleichen), bei einem Punkt ankommen, wo ohne Präexistenz die Seele endlich doch die Ideen a priori haben muß.

In diesem Beweise sind nun schon die platonischen Ideen aufgetaucht, wenn auch zunächst nur von phänomenologischer Seite, als in der Erinnerung des subjektiven Bewußtseins sich vorfindend: sie

ſind der rothe Faden, der durch das Ganze ſich hindurchzieht; aber noch ſind ſie in den Wechſel der Empirie hereingezogen — denn das Moment des Beweiſes beruht auf dem empiriſchen Wechſel der Gegenſätze. Im folgenden Beweiſe werden ſie nun der Empirie entgegengeſtellt; denn er iſt geführt

II. Aus der Idealität und Identität der Seele.

1) Corruptibel iſt nur das Zuſammengeſetzte; incorruptibel aber das Einfache; einfach ſind die Ideen.

2) Mit dieſen Ideen iſt die Seele verwandt; denn die Ideen ſind unſichtbar: das Gegentheil davon iſt die ſichtbare Materie, zu welcher auch der Körper gehört, während die Seele unſichtbar iſt. Weiter iſt die Seele durch das Denken mit den Ideen verſchwiſtert, und wie den Ideen im Verhältniß zur Materie, gebührt ihr im Verhältniß zum Körper die Priorität der Würde (28.)

3) Daraus folgt, daß die Seele ganz oder doch nahezu (!) unauflöslich iſt (80. B.) *) Denn, wenn ſchon der Körper im Tode nicht ſogleich, ja nach ſeinen feſten Theilen, den Knochen, gar nicht aufgelöst wird, ſo muß das noch weiter, es muß (nach mathematiſchem Ausdruck) a fortiori von der Seele gelten. Darum geht denn die ſchon während des Lebens vom Körper gereinigte, philoſophiſche Seele ſogleich mit dem Tode ins ideale Geiſterreich. (29.) Die vom Sinnlichen inficirten Seelen aber, durch dieſes beſchwert, werden zum Sinnlichen (30.) und zur Erde hingezogen und haben die Wanderung in die entſprechenden Körper von Thieren durchzumachen. (31.)

Wir haben hier um ſo mehr Recht, eine Pauſe zu machen, als im Dialog ſelbſt ein Stillſtand eintritt, theils um den eben gehörten Beweis, den Gegenſatz der Idee und der Materie, der Seele und des Körpers näher zu begründen, theils um den neuen Beweis, aus der reinen Idee, aus der Idee an ſich vorzubereiten. Was nun bei dieſem Beweis unmittelbar auffallen muß, und was Platon durch das angeführte ἐγγύς τι τοῦτο mit einer großartig naiven

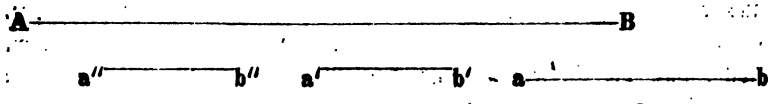
*) ψυχῇ προσήκει τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τοῦτο.

Ehrlichkeit zugesteht, ist, 1) daß der Beweis nicht zureichend ist, weil aus den Prämissen nur die Verwandtschaft der Seele mit den Ideen, nicht aber ihre Identität mit denselben geschlossen werden kann; und doch könnte in diesem Falle nur der Beweis ein stringenter sein. Das Hauptmotiv des Beweises ist nämlich der Begriff des Unsichtbaren. Da entsteht aber die Frage, ob unsichtbar und Idee Wechselbegriffe sind oder nicht — eine Frage, welche nothwendig verneint werden muß, denn alle Ideen sind unsichtbar, aber nicht alles Unsichtbare ist eine Idee, Luft z. B. und Wind. Unsichtbar ist offenbar der weitere Begriff: was hindert also, daß die Seele zwar unter den Begriff des Unsichtbaren, aber nicht unter den der Idee falle? Vielmehr bleibt hier allerdings der Furcht Raum, die Seele sowie sie vom Körper sich trenne, könnte, wie ein Hauch oder Rauch in der, gleich ihr, unsichtbaren Luft verfliegen (70. A. 77. D.). Denn es ist weiter geradezu ein bestimmter Unterschied zwischen der Seele und den Ideen: die platonischen Ideen sind immer über der Materie, treten mit ihr in keine Verbindung; die Seele aber ist durch den Körper zur Gemeinschaft mit der Materie, zu einer Verbindung mit ihr gezwungen. Daran knüpft sich sogleich ein weiterer Punkt: 2) die Realität der Idee wird platonisch in die Wirklichkeit einer aparten Existenz gesetzt und nur aus dieser Sondereristeng wird auch auf die Sondereristeng der Seele geschlossen. Dieser Punkt ist aber eben schon im Parmenides zweifelhaft gelassen, und Platon darin den Vorwürfen seines Zeitgenossen Aristoteles nicht entgangen, daß er die Ideen von den Dingen trenne, statt sie als Selbstzweck *) derselben in ihnen wirken zu lassen. Folgt nun schon aus der Realität der Ideen nicht nothwendig ihre besondere Existenz, so kann das noch weniger bei der Seele der Fall sein. Dazu kommt noch, daß die Seele nicht nach dem Wesen ihres Begriffs, sondern nur eine bestimmte Art der Seele, die philosophische, unter diese Kategorie fallen soll und fallen kann. 3) Hiegegen ist aber, wie in unsrer Zeit gegen die Weißesche Modification der Unsterblichkeitstheorie, einzuwenden, daß ein solcher Unterschied der philosophischen und sinnlichen Unsterblichkeit, diese, man möchte sagen, Aristokratie der Unsterblichkeit die Identität der Gattung aufzuheben volle Gefahr laufe. Denn was ist das Theil der sinnlichen Seelen? 4) die Metempsychose selbst in thierische Körper. Die Theorie der Seelenwan-

*) ἐντελέχεια.

derung aber muß entweder die Identität des Selbſtbewußtſeins aufheben, oder das ſpecifiſch adäquate Verhältniß des Menſchenkörpers zur Menſchenſeele überhaupt und des einzelnen Körpers zur einzelnen Seele insbeſondere verkennen, wie denn gerade hier der Körper unmittelbar mit der Materie zuſammengeworfen und nur (o. 33. p. 82. E.) als Gefängniß *) der Seele beſtimmt wird.

Dieſe Einwendungen ſind keine fremde, die wir erſt aus unſrem Bewußtſein hinzugethan hätten, ſie liegen vielmehr in der Sache ſelbſt. Der beſte Beweis dafür iſt, daß ſie den nun folgenden Einwürfen des Dialogen ſelbſt zu Grunde liegen. Die erſte und zweite nimmt nämlich Simmias auf und argumentirt hierin ganz vom Standpunkt des Materialismus und des Système de la nature: Die Seele könnte auch nichts für ſich ſein, ſondern nur die Stimmung, die Tonart, die Harmonie, der Akkord des Körpers. Da könnte dann freilich, wie bei einer Leyer oder einem ſonſtigen Inſtrumente der Körper mit ſeinen feſten Theilen noch lange bleiben, aber, wenn die Saiten zerreißen, ſei doch der Akkord davon. Unſre vierte Einwendung aber hat Kebes vorgebracht: da in der Metempſychoſe das adäquate Verhältniß von Leib und Seele nicht erkannt iſt, ſo kann der Körper mit nichts Andrem verglichen werden, als mit einem Kleide, das die Seele immer wechſeln kann. Nun könne ein Menſch viele Kleider ablegen in ſeinem Leben, die er alle überdaure, aber endlich, wenn er ſterbe, werde er von ſeinem letzten überdauert. So könnte auch die Seele nach oftmaligem Ueberdauern des Wechſels doch endlich abgenützt erliegen, ſo daß ihr Leben zur Dauer des letzten Körpers ſich verhalte, wie



wo denn der Anfang A vor a'', a', a läge, aber doch das Ende B zwiſchen a und b, die Grenzen der Dauer des jetzigen Körpers fallen müßte.

Mit andern Worten: die Unendlichkeit der Seelenwanderung iſt eine ſchlechte, die doch einmal bei einem Punkte abgebrochen werden, an einem Ende ankommen muß. Kebes nimmt hiemit zugleich 1, 3 den Schluß des erſten Beweiſes in Anſpruch, die Folgerung der Poſteriſtenz aus der Präexiſtenz; aus den Prämiſſen folge nur relative Fortdauer, nicht abſolute Unſterblichkeit.

*) εἰργμός.

So dienen denn diese Einwürfe, die beiden vorangegangenen Beweise tiefer in ihre Gründe zu verfolgen. Der erste Beweis wird im folgenden auf den dritten, als seinen tiefern, wahren Grund zurückgeführt: der zweite, und damit die wesentliche Idealität der Seele, ihre Verschiedenheit vom Körper wird durch die Widerlegung des Simmias in ein genaueres Licht gestellt. Zuerst wird nämlich unter Voraussetzung der Präexistenz (41.) der Widerspruch des Simmias aufgedeckt, daß die Seele präexistent und doch der Akkord eines erst später werdenden Körpers sein solle, sodann wird aus dem Begriffe des Akkords argumentirt, der nothwendig seinen Elementen, aus denen er zusammengesetzt sei, entsprechen müsse. Da folge nun: 1) je nachdem mehr oder weniger gestimmt wird, ist ein Akkord mehr oder weniger Akkord; die Seele aber ist immer Seele, nicht mehr oder weniger. Im Begriffe des Akkords gibt es Gradunterschiede: die Seele ist über qualitativ sich selbst gleich, identisch und diese Identität steht im Gegensatz zur Veränderlichkeit der Akkorde. 2) Wenn der Akkord das Wesen der Seele ist, so ist ein Akkord ebenso gut Akkord als der andere, somit eine Seele ebenso gut Seele als die andre und immer ein Akkord, d. h. es gibt keine intellectuellen und moralischen Unterschiede. (93. c. d.) Dieß ist zwar nicht abzusehn, warum es nicht einen Unterschied in den Seelen geben soll, wie es einen Unterschied in den Tonarten gibt. Treffender aber sind die beiden folgenden Gründe: 3) Es gäbe kein moralisch Böses: denn dieß ist Disharmonie, was sich mit der Harmonie nicht verträgt, 4) — und dieß ist der bestimmteste Grund, der noch immer ein Einwurf gegen allen Naturalismus ist, — die Seele kann herrschen und sich in Widerspruch setzen gegen den Körper: dieß kann der Akkord nicht gegen die Saiten, das Resultat einer Maschine nicht gegen die Maschine. Die Seele, obwohl in nothwendiger Verbindung mit dem Körper, kann doch sui compos, sie kann, um des Aristoteles Ausdruck zu gebrauchen, eine Entelechie sein.

Damit wäre nun der zweite Beweis, die wesentliche Verschiedenheit der Seele von dem Körper gestützt. Jetzt muß der erste Beweis wieder aufgenommen, die Prä- und Posteriſtenz der Seele im Zusammenhang mit dem Begriff des Werdens und des Uebergangs von Extremen in einander gegen Kebes durchgenommen werden. Dieß geschieht dadurch, daß in weiterer Vertiefung des zweiten Beweises aus dem Gegensatz der Idee und Materie fortgegangen wird zur Idee an sich, und in Verbesserung des ersten statt der

Erſcheinung der Idee in der Empirie die reine Idee betrachtet wird. Der dritte Beweis nämlich wird geführt

III. aus der Idee an ſich.

1) Jedes Ding iſt, was es iſt, nur durch ſeinen Theil an der Idee. Die Dinge können empiriſch in der Erſcheinung ihre Ideen wechſeln, und dieſe Vorausſetzung aus der Erfahrung lag dem erſten Beweiſe zu Grund. (C. 51. 103. A.) Aber

a. die Idee an ſich, die Idee ſelbſt, kann nie in ihr Gegentheil umſchlagen. Vielmehr iſt ſie immer identiſch (C. 50. 51.), z. B. die concrete Perſon A ſei größer als B, und B ſei größer als C, ſo macht den B nicht ſein Kopf größer, — denn wie könnte etwas Kleines je groß machen —, ſondern die Idee der Größe. Nun aber iſt B nicht an ſich, nicht abſolut, ſondern nur relativ groß, deßwegen im Vergleich zu A klein, im Vergleich zu B groß: in ſeinen Relationen wechſelt er die Ideen. Aber die abſolute Idee, die Idee für ſich wechſelt nicht, ſie wird nicht zum Gegentheil, ſondern ſie iſt immer identiſch. Ebenſo iſt die Idee ihres Gegentheils mit ſich identiſch — und beide können nie zuſammenſein, d. h. ſie ſind contradictoriſche Gegenſätze.

b) Nun aber gibt es auch Dinge, welche immer Eine beſtimmte Idee an ſich haften haben, Einer Idee inhärent ſind, immer in der Form Einer Idee exiſtiren, ſo lange ſie überhaupt ſind: ſo fällt das Feuer unter die Idee des Warmen, der Schnee unter die des Kalten, die Drei unter die der Ungeradheit. Alſo es gibt Dinge, welche von Einer Idee unzertrennlich ſind. Auch ſolche, ſo lange ſie exiſtiren, können nie das Gegentheil der in ihnen haftenden Idee in ſich aufnehmen, ſondern müſſen entweder weichen, oder zu Grunde gehen: ſo iſt das Feuer, nicht unmittelbar, ſondern, erſt durch die Idee der Wärme, der Kälte entgegengeſetzt und kann ſie nicht aufnehmen: der Schnee entgegengeſetzt der Wärme, erſt durch die Idee der Kälte, kann, ſo lange er Schnee iſt, nie warm werden; die Drei iſt nicht unmittelbar der Gegenſatz von gerade, aber ſie fällt unter die Idee der Ungeradheit und kann daher nicht zugleich drei und gerade ſein, d. h. auch conträre Gegenſätze ſchließen ſich aus.

2) Die Seele ſteht zum Tod in einem ſolchen conträren Gegenſatz. Wenn die Seele im Körper iſt, ſo iſt Leben: alſo bringt die Seele Leben. Nun gilt ganz die Analogie von 1, b. Die Drei

bringt Ungeradheit mit sich und kann nie das Gegentheil des Ungeraden werden; die Seele bringt Leben mit sich und kann nie das Gegentheil des Lebens werden: d. h. die Seele als Quelle des Lebens kann nie des Todes sein.

3) Also ist die Seele unsterblich. Wird nun die Identität von unsterblich und unverderblich zugegeben, so ist unmittelbar die Unverderblichkeit, die Incorruptibilität, die absolute Fortdauer der Seele bewiesen.

Dieß der berühmte Hauptbeweis, in dem sich jedoch leider, so sehr wir den Platon bewundern müssen, daß er, obwohl in die Unmittelbarkeit und Naivität des classischen Griechenthums hineingestellt, den Bruch zwischen Natur und Geist, zwischen Körper und Seele, Erscheinung und Idee vollzogen und die Geistigkeit und Substantialität der Seele festgestellt hat, — auch die Richtigkeit des Obersatzes vorausgesetzt, der Unter- und Schlußsatz der Kritik nicht entziehen können. Was nämlich ad 2 die Minor betrifft, so liegt in ihr der Cirkel im Beweis schon verborgen. In 1, b. hieß es nämlich:

Die Drei, so lange sie ist, kann nie gerade sein,
Das Feuer, so lange es ist, kann nicht kalt sein,
Der Schnee, so lange er ist, kann nicht warm sein.
Also per analogiam:
Die Seele, so lange sie ist, kann nicht sterblich sein.

Nun aber kann das Feuer aufhören, dann kommt die Kälte. Somit wieder per analogiam, kann die Seele aufhören, dann kommt der Tod. Das heißt: so lange die Seele da ist, bringt sie dem Körper Leben und so lange sie dem Körper Leben bringt, ist sie; bringt sie das nicht, dann kommt der Tod und sie muß weichen. So lange sie somit Quelle des Lebens ist, kann Tod nicht sein, — aber wie, — wenn sie gar nicht mehr wäre! Diese Lücke des Beweises hat Platon mit schöner Offenheit ad 3 im Schlußsatz zugestanden durch die Voraussetzung der unmittelbaren Identität von unsterblich und unverderblich mit den Worten: Wird zugestanden, daß unsterblich und unverderblich das Nämliche sind, dann hat die Seele neben der Unsterblichkeit auch die Unverderblichkeit; wo nicht, so bedarf es noch eines andern Beweises (106. C.) *). Und als ächter

*) οὐκοῦν καὶ νῦν περὶ τοῦ ἀθανάτου, εἰ μὲν ἡμῖν ὁμολογεῖται

Philoſoph nicht darauf aus, zu eskamotiren, ſich oder Andere zu täuſchen, ſtellt Platon das ganze Gewicht dieſes Zugeſtändniſſes heraus im Vorhergehenden: (106. B.) „Was hindert, könnte man einwenden, daß, wenn freilich das Ungerade durch das Hinzukommen des Geraden nie ſelbſt gerade wird, nicht doch nach ſeiner Entfernung an ſeiner Statt das Gerade entſtehen könnte?" Dieſer Einwendung müßte man ganz Recht geben, wenn nicht auch das Ungerade unverderblich ſein ſollte. So müßte man denn von der Seele ſagen: „was hindert, wenn freilich die Seele durch das Hinzukommen des Todes nie ſelbſt todt werden kann, daß nicht doch nach ihrer Entfernung an ihrer Statt der Tod entſtehe? Was iſt es aber dann mit ihr nach ihrer Entfernung?" Dieſer Einwendung wird nun eben die unmittelbare Identification von Unſterblichkeit und Unaufhörlichkeit entgegengehalten. In dieſer aber iſt nun auch die petitio principii, der Cirkel im Beweis angezeigt: Iſt unſterblich = unaufhörlich, Nicht-Sterben = Nicht-Nichtſein, ſo iſt eben damit Sterben = Nichtſein geſetzt. Beide werden als Wechſelbegriffe genommen, während offenbar das Letzte der weitere Begriff iſt. Dieſe Identification vorausgeſetzt, ließe ſich aber mit derſelben Evidenz, mit der der Seele das Nichtmehrſein abgeſprochen wird, auch beweiſen, daß die Seele als Princip des Lebens nie noch-nicht ſein könne, daß ſie alſo immer geweſen ſein müſſe. Es iſt aber ein Unterſchied zwiſchen Nichtſein und Sterben, wie ein Unterſchied iſt zwiſchen Sein und Leben, — denn auch nach dem Tode iſt der Körper, aber er lebt nicht, — und wie es ein Unterſchied iſt, ob die Seele dem Körper das Leben, oder ob ſie ihm auch das Sein bringt. Bringt ſie dem Körper auch das Sein, ſo iſt ſie urſprünglich als ſchaffend ohne ihn: bringt ſie ihm nur das Leben, ſo haben wir ſie immer nur in und zuſammen mit dem Körper, mit dem lebendigen Körper: dann fragt ſich, kann ſie ohne den Körper ſein? Die Frage kehrt dann nur in anderer Form ſo wieder: bringt die Seele nur Leben d. h. iſt ſie das nur zuſammen mit dem Körper, oder iſt ſie an ſich Leben? Kann ſie ſomit ganz vom Körper getrennt, und (vor oder) nach ihrer Trennung vom Körper für ſich oder kann ſie dann gar nicht mehr ſein? Sterben wäre freilich eine Alteration ihres Begriffs — und darum kann ſie nicht ſtattfinden —, aber die

---

καὶ ἀνώλεθρον ἂν, ψυχὴ ἂν εἴη πρὸς τῷ ἀθάνατος εἶναι καὶ ἀνώλεθρος, εἰ δὲ μὴ, ἄλλα ἂν δέοι λόγα.

Exiſtenz geht, könnte man ſagen, den Begriff nichts an und mit dem Nichtſein iſt der Begriff wohl gelaſſen, aber mit der Negation des Seins eben die Exiſtenz negirt. Es iſt ſomit — dieß wäre das Reſultat des platoniſchen Lehnſatzes, wie ein ſolcher Satz in der Mathematik heißt, oder Lemmas, und damit ſeines Beweiſes — Unſterblichkeit der Seele und poſitive Fortdauer der Seele oder der Perſönlichkeit genau zu unterſcheiden. Das erſte iſt eine Frage des Begriffs, das zweite der Exiſtenz. Die Exiſtenz ſucht Platon aus dem Begriff zu entwickeln, alſo einen poſitiven Beweis für die Fortdauer der Seele zu erreichen im Phaidros (c. 23) aus dem Grundgedanken, daß die Seele als das Sichſelbſtbewegende, alſo eben als das Schöpferiſche, das in ſich Leben hat, als perpetuum mobile nothwendig ohne Anfang und Tod ſein müſſe, wobei nur das Immerbewegte der Erfahrung transſcendent und dem empiriſchen das abſolute Ich unterſchoben iſt, — ein Fehler, den er in der Kosmogonie des Timaios ſelbſt verbeſſert hat. *)

Blicken wir nun noch zurück auf den Zuſammenhang der gegebenen Beweiſe, ſo iſt ſchon mehrmals geſagt, daß die Ideenlehre durch alle drei Beweiſe ſich hindurchziehe. In welchem Verhältniß nun aber von hieraus der erſte und dritte zu einander ſtehen, iſt ausdrücklich (103, B.) gezeigt: „Dort haben wir von Dingen geſprochen, welche die Gegenſätze haben, und ihnen den Namen der Gegenſätze ſelbſt gegeben, jetzt aber reden wir von den

*) An mehreren andern Stellen, wie z. B. im Gorgias führt den Platon das Gericht im Hades auf die Unſterblichkeit der Seele. Am ausdrücklichſten iſt das Letzte herausgehoben und wird zu einem Beweis für die Unſterblichkeit benützt in der Republik, im zehnten Buch p. 608, C. ff, ed. Steph. Gewiß ein ſcharfſinniger Beweis! mir aber ſcheint darin der Fehler zu ſein, daß Böſes und Uebel, moraliſche Schuld und phyſiſches Verderben, Sünde und Endlichkeit identiſch genommen ſind: das phyſiſche Uebel aber iſt Naturnothwendigkeit, das moraliſche iſt Beſtimmung der Freiheit, Wollte ſtatt einer Identität nur die Analogie feſtgehalten werden, ſo käme man entſprechend dem Tod des Körpers auch auf einen Tod der Seele, der aber nicht zu negiren, ſondern zu ſetzen wäre, wie das im N. T. mit dem geiſtlichen und ewigen Tode geſchieht. Das aber ſcheint mir das Große im Beweiſe, daß ein Zuſammenhang zwiſchen Sünde und Tod hier aufzudämmern ſcheint. Der aber gehört weſentlich auf den religiöſen Boden, nicht auf den metaphyſiſchen. Durch moraliſche Schuld kann ſich die Seele verderben, nicht vernichten. Aber die metaphyſiſche Frage entſteht aus der Endlichkeit und dem Verhältniß von Leib und Seele und wäre eben die, ob nicht, wie im Körper der Naturkeim des Todes liege, die Seele durch ihre Endlichkeit die Vernichtung auch in ſich tragen müſſe.

reinen Gegensätzen an sich selbst, deren Einwohnung eben jenen diese Namen gibt." Das ist mit andern Worten: es handelt sich dort von der Erscheinung der Ideen in den empirischen Dingen, es sind dort die empirischen Gegensätze eben deßwegen in dem Fluß ihres Werdens, in ihren Übergängen aufgefaßt. Der zweite Beweis aber hat die Bestimmung, vom Empirischen zum Idealen durch ihre Gegenüberstellung hinzuleiten. Der dritte Beweis enthält die reinen, idealen, metaphysischen Gegensätze, der Ideen in ihrem abstracten Fürsichsein. Wir könnten so sagen: in 1) sei die Empirie, in 2) die Empirie in ihrem Gegensatze zur Idee, in 3) die reine Idee gegeben *); oder es seien in 1) die Gegensätze der Empirie in sich selbst, in 2) die Gegensätze der Empirie zur Idee, in 3) die Gegensätze der Idee selbst für sich aufgefaßt. Oder, wenn doch die Idee in allen sich hindurchzieht, so könnten wir mit Ausdrücken der Hegel'schen Logik den ersten Beweis bezeichnen als die Idee in der Erscheinung, den zweiten die Idee als Wesen, den dritten die Idee als Begriff.

Wenn wir somit hier in die platonischen Ideenlehre in allen ihren Phasen eingeweiht werden, so konnte uns auch ihr Mangel nicht verborgen bleiben: der aber ist die Gegenüberstellung der Idee und des Empirischen, ihr abstractes Auseinander und ein ebenso abstractes Auseinander und Gegeneinander der Ideen unter sich, wobei die nothwendige Einheit in einem Höhern und Höchsten wohl versucht werden mag, aber nicht zu ihrem Rechte kommt, die Vermittlung durch die Nothwendigkeit des logischen Uebergangs vom Einen ins Andere, durch das Umschlagen des Einen ins Andere abgewiesen bleibt. Die platonischen Ideen zeigen sich so nicht als Kraft und Leben, sie können nicht in und durch die Welt wirken, sie nicht beleben, sie nicht verklären, sondern sie müssen noch ängstlich vor ihr fliehen und scheu vor ihrer Berührung sich zurückziehn, sie gleichen einer Gallerie von Geisterbildsäulen, die nicht weiter, nicht zu einander kommen können. In der Ruhe ihrer Identität sind sie aller Bewegung beraubt: die Idee des Lebens kann den Tod nur nicht an sich kommen lassen, nicht ihn überwinden; das praktische

*) Es ist nicht schwer, hienach die jetzt gewöhnlichen Unsterblichkeitsbeweise zu classificiren. 1) fällt zusammen mit dem kosmologischen. Unter 2) fiele der teleologische, der moralische und der gewöhnlich sogenannte metaphysische aus der Einfachheit der Seele im Gegensatz zum Zusammengesetzten. Unter 3) fiele der ontologische, aus dem Selbstbewußtsein, aus der Idee der Persönlichkeit, des absoluten, wie des endlichen Geistes, als einer Selbstmacht.

Verhalten des Philoſophen iſt ein rein negatives, eine Reinigung, eine Entfernung des Realen, nicht ſeine Durchdringung; ebenſo iſt das Verhältniß der Seele zum Körper: dieſe iſt nur Gefängniß, nicht Organ der Seele. Aus dieſem negativen Begriff des Verhältniſſes aber wird ſich kein poſitiver Beweis für die Fortdauer der Seele ergeben. Denn wir haben nun einmal die Erfahrung, daß die Seele ſoweit wir von ihr wiſſen, mit dem Körper iſt. Dieſes Zuſammen nun müßte auch in die Speculation hereingenommen werden und in dieſem Sinn leuchtet ein, daß die bibliſche Lehre von der Auferſtehung des Leibes nicht ohne ihren ſpeculativen Hintergrund iſt.

Um gegen Platon Gerechtigkeit zu üben, iſt nothwendig zu bemerken, daß er eben dieſe ſchroffe Gegenüberſtellung der Gegenſätze des Idealen und Materialen in den Dialogen des Parmenides und des Sophiſten zum Gegenſtand der Betrachtung gemacht, und daß er dieſelbe, dieſes principium exclusi tertii in einer Stelle des Symposion weit überwunden hat. Es iſt dieß die Stelle (c. 23.), wo Eros aufgefaßt wird als die Mitte aller Gegenſätze, in der wahren Vorſtellung, die von der Weisheit die Wahrheit, von der Unwiſſenheit das Unvernünftige an ſich habe,*) als die Mitte zwiſchen dem Sterblichen und Unſterblichen, dem Sterblichen und Göttlichen, als ein großer Geiſt (Dämon, nicht Gott), als Dolmetſcher und Mittler zwiſchen Göttern und Menſchen,**) bringend Gebete und Opfer den Einen, Gebote und Erhörung den Andern, ausfüllend die Kluft zwiſchen Beiden als das Band, in dem das All ſich zuſammenfaßt, — das alles in dem tiefſinnigen Mythos, der den Eros zum Sohn des Poros und der Peneia (des Unendlichen und Endlichen) macht, und (man wird durch die Stelle unmittelbar an den Logos und Chriſtus, den Sohn des göttlichen Vaters und der menſchlichen Mutter erinnert) viele chriſtliche Anklänge, wie große ſpeculative Bedeutung enthält. Wenn ſonach Schleiermacher das Verhältniß des Symposion zum Phaidon ſo bezeichnet hat, in dem erſten werde der

---

*) cf. hierüber Menon c. 38 — 41. und über das Weſen der Vorſtellung überhaupt den Theaitet 187, B— fin.

**) *μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας, μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, μεταξύ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παῤ ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν.*

Philoſoph im Leben, in dem zweiten im Sterben geprieſen; ſo iſt es merkwürdig, wie der folgende Dialog, Phaidon, überhaupt die Gegenſätze in ihrem negativen, Sympoſion in ihrem poſitiven Verhältniß aufgefaßt hat. Werden wir alſo in beiden Dialogen die offenbar die Verherrlichung des Philoſophen in der Perſon des Sokrates *) anſtreben, von dieſer zur Sache, von dem Ideal zu den Ideen zurückgetrieben, ſo iſt das in einer ähnlichen Art beim Phaidros der Fall. Bekanntlich hat das Verhältniß ſeiner zwei Theile ſchon viel zu thun gemacht. Das Band beider aber iſt offenbar die Idee und die Philoſophie. Iſt in jenen beiden Dialogen der Philoſoph, ſo iſt hier die Philoſophie verherrlicht; iſt dort das Ideal Träger der Ideen, ſo ſind hier die Ideale von den Ideen getragen; Phaidros iſt ein Preis der Philoſophie, als des Urgrunds aller ethiſchen, äſthetiſchen und dialektiſchen Schönheit. Die wahre Schönheit iſt ja nur die innere, und dieſe kommt allein aus den Ideen, aus der Philoſophie, in Liebe und Rede. Wenigſtens muß das der Grundgedanke ſein, wie er am Ende ſelbſt im Schlußgebet hervortritt, dem ſchönen Gegenſtück zum Thema des Phaidon, daß der Philoſoph ſchon hier immer ſterbe. (279, B. C.; bei uns p. 124.)

So werden wir vom Zuſammenhang der drei Beweiſe im Phaidon hinausgewieſen, auf den größern Zuſammenhang der drei ſchönen, immer als verwandt betrachteten Dialogen: die Philoſophie allein gibt Schönheit im Innern, das ſchöne Gleichmaß im Leben, die harmoniſche Ruhe im Sterben; das Schauen der Idee allein Begeiſtung im Herzen, Weisheit im Leben und Zuverſicht im Tode!

*) Im Sympoſion die irdiſche, im Phaidon die überirdiſche Unſterblichkeit des Philoſophen. Vergl. Suſemihl, Prod. 1. S. 65.

IV. Der Staat.

Erstes Buch.

Durch das Gespräch mit dem alten Kephalos wird das Thema eingeleitet. Nicht das Alter an sich sei hart, nicht der Reichthum für sich das Gute. Vielmehr wer sich nichts Schlechtes bewußt, dem stehe allzeit heitere Hoffnung zur Seite *). Dieß führt zur Frage, was ist die Gerechtigkeit an sich? (331. D.)

1. Polemarch stellt als Antwort den Spruch des Simonides auf:

„Einem Jeden das Schuldige geben, ist Gerechtigkeit" **).

Dabei kommt es aber doch auf Art und Zeit an. Der Freund gibt das Schuldige nicht heraus, wenn die Abgabe und der Empfang verderblich wäre (z. B. für einen Wahnsinnigen ein deponirtes Schwert) (332. D.). Sonach wäre Gerechtigkeit die Kunst, den Feinden Böses zu thun. Dieß geschieht im Kampfe gegen diese und im Kampfe für jene, wie im Frieden, und zwar hier für die Gemeinschaften (333. B.). in Geldsachen, um das Geld sicher aufzuheben und zu verwahren. — Daraus würde nun aber folgen, daß die Gerechtigkeit für den Gebrauch unbrauchbar, für den Nichtgebrauch brauchbar sei.

Weiter, was Einer gut hütet, kann er auch gut stehlen ***)! So wäre dann die Gerechtigkeit eine Art Diebeskunst — doch zum Besten der Freunde. Als Freunde geben sich aber oft die Schlechten, somit folgt, daß der Gerechte denen Böses thut, die nichts Un-

*) τῷ δὲ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον ξυνειδότι ἡδεῖα ἐλπὶς ἀεὶ πάρεστι καὶ ὀγαθή.

**) τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ διδόναι δίκαιόν ἐστι.

***) ὅτου τις δεινὸς φυλαξ, τούτου καὶ φῶρ δεινός.

rechtes thun. Oder umgekehrt, daß man den Freunden ſchadete und den Feinden nützte, wenn jene ſchlecht und dieſe gut wären. Daraus folgt alſo nothwendig der Zuſatz, daß der Freund gut, der Feind ſchlecht ſein müſſe. Nun ſoll aber weiter der Gerechte dem Feinde, der böſe iſt, ſchaden. Durch dieſes Erleiden eines Schadens aber werden dieſe gerade in ihrer Menſchennatur ſchlechter — dieß kann die Gerechtigkeit nicht wollen. Alſo iſt es unmöglich ein Geſchäft des Gerechten, zu ſchaden d. h. ihre Schuldigkeit den Ungerechten zu geben. Somit fragt ſich noch immer, was iſt die Gerechtigkeit an ſich? (336. A.)

II. **Thraſymachos** ſtellt (338. C.) die Behauptung auf: das Gerechte ſei der Vortheil des Stärkeren d. h. der Herren, der beſtehenden Regierung. Die Herren beſchließen aber oft was ihnen keinen Vortheil bringt. Daraus würde folgen der Herren Nichtvortheil. (340. B.) Dagegen hilft ſich Thraſymachos mit der Behauptung: Der Herrſcher als ſolcher könne nie fehlen. Hiegegen aber iſt zu bemerken, daß jede wahre Kunſt nicht ihr Beſtes will, ſondern das Wohl des Gegenſtandes, mit dem ſie ſich befaßt, als des Schlechteren und Unterworfenen (342. E.). Das hält aber Thraſymachos für einen Unſinn, daß der Hirte für die Schafe ſorgen ſolle und nicht für ſich und meint, der Gerechte ſei dann überall im Nachtheil gegen den Ungerechten. Dieß ſei der Gegenſtand der folgenden Unterſuchung.

III. **Sokrates** meint nämlich dagegen,

A) die Gerechtigkeit ſei vortheilhafter als die Ungerechtigkeit. Sie kann nicht der Vortheil der Stärkern und der Herrſchenden ſein, denn umſonſt will Keiner herrſchen, ſie fordern daher vielmehr einen Lohn und fürchten eine Strafe, die nämlich, von Schlechten beherrſcht zu werden. (347. E.)

B) Des Ungerechten Leben ſei nicht beſſer, als das des Gerechten. Dagegen meint Thraſymachos: Ungerechtigkeit eben ſei Tugend und Weisheit (348. E.). Nun aber ſucht der Gerechte (349. D.) Seines Gleichen nicht zu übervortheilen, wohl aber der Ungerechte Seines Gleichen und Nicht Seines Gleichen. Das aber findet nie bei einer guten Kunſt ſtatt, ſondern nur bei einer ſchlechten, alſo iſt der Ungerechte unverſtändig und ſchlecht. (350. C.)

C) Nicht die Ungerechtigkeit ſei ſtark. Eine ſtärkere Stadt muß mit Klugheit, eben deßwegen mit Ungerechtigkeit herrſchen, aber Ungerechtigkeit bringt immer Haß und Zwietracht, Gerechtigkeit Freund-

ſchaft und Eintracht, ſo daß ſelbſt Diebe und Räuber unter ſich Eintracht haben müſſen, deßwegen auch Gerechtigkeit. Auch in einzelnen Menſchen muß die Ungerechtigkeit Feindſchaft gegen ſich, gegen die Gerechten und gegen die Götter erwecken. (352. D.)

D) Die Ungerechtigkeit gebe kein glücklicheres Leben! Das iſt eines Jeden Geſchäft, was er allein und am beſten thun kann. Das iſt auch ſeine Tugend und ohne dieſe übt er ſeine Geſchäfte ſchlecht. So nun hat die Seele das Geſchäft, zu ſorgen und zu rathen und zu herrſchen; ihre eingeborene Tugend iſt aber Gerechtigkeit. Alſo ohne dieſe übt ſie ihr Geſchäft ſchlecht. Alſo lebt ſie ſchlecht und iſt nicht glücklich.

Zweites Buch.

Daß die Ungerechtigkeit etwas Rechtes ſei, unternimmt zu beweiſen

1. **Glaukon.** Wenn es nämlich dreierlei Dinge gibt, ſolche, 1) welche man ganz an und für ſich zu haben wünſcht, 2) um ihretwillen und wegen ihrer Wirkung, 3) nicht um ihretwillen, ſondern nur wegen ihrer Wirkung — ſo ſetzt Sokrates die Gerechtigkeit in die zweite, Glaukon aber in die dritte Claſſe und dieſer will, abgeſehen von den Wirkungen und Folgen, nachweiſen, die Gerechtigkeit werde nicht um ihretwillen von der Menge geſchätzt. — Was das Weſen der Gerechtigkeit betrifft, ſo iſt Unrecht thun gut, Unrecht leiden ſchlimm, aber das Unrechtleiden iſt ein größeres Uebel, als das Unrechthun ein Gut *) iſt. Darum haben, die dem Erſten nicht entgehen können, ſich vertragen, einander weder Unrecht zu thun, noch auch Unrecht von einander zu leiden. Dieſer Vertrag iſt dann das Geſetz. So iſt die Gerechtigkeit in der Mitte zwiſchen dem größten Gut und dem größten Uebel (359. C.). — Die Menſchen ſuchen ſie nur gezwungen, wenn ſie nicht im Stande ſind, Unrecht zu thun. Dieß würde ein Zauber-Spiegel, in dem man Alles ſehen kann, wie Gyges einen hatte, am beſten zeigen (360. C.). — Des Ungerechten Leben iſt beſſer als das des Gerechten, vorausgeſetzt, daß Jeder in ſeiner Art ganz vollkommen iſt.

*) Vergl. Gorgias.

Da ist aber nun das größte Unrecht, den Schein der Gerechtigkeit, nicht sie selbst zu haben; umgekehrt die größte Gerechtigkeit, gut zu sein und nicht zu scheinen. In solchem Falle aber wird der Gerechte alles Ungemach und alle Pein bis in den Tod zu tragen haben (362. C.).

II. **Adeimantos** aber nimmt die zweite der oben aufgestellten Classen auf und betrachtet die Folgen beider in der Meinung der Menschen. Was die guten Früchte der Gerechtigkeit und den Schimpf der Ungerechtigkeit betrifft, so sagen die Dichter immer, der Liebling der Götter habe alles Gute im Ueberfluß, und ein ewiger Rausch werde dort in der Unterwelt den Guten zu Theil (363. D.). Auch sagen sie immer, schön sei die Weisheit und Gerechtigkeit, aber schwer und mühsam, wobei zugegeben ist, daß die Ungerechtigkeit nützlicher ist, und in Aussicht gestellt, daß sie auch bei den Göttern doch zu sühnen sei. Da müssen denn die Jünglinge darauf geleitet werden, so ungerecht als möglich zu sein, unter dem Schein der Gerechtigkeit vor den Menschen; die Götter aber, welchen nichts verborgen bleiben kann, die müssen sich entweder nichts um die Menschen kümmern, oder lassen sie sich, wie die Dichter sagen, versöhnen. Das kommt aber alles daher, daß man die Gerechtigkeit nur wegen ihrer Folgen vor den Menschen anpreist*), und nicht zeigt, was die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im Innern des Menschen anrichtet, um deßwillen sie dann gut oder schlecht genannt werden (367. E.).

Das nun soll Sokrates zeigen. Aber er will, wie Leute, die kleine Buchstaben nicht von ferne lesen können, froh sind, eine Vergrößerung davon zu haben, so auch die jetzige Frage lieber in einer Vergrößerung betrachten, in dem Bilde des Staates. Also

I. Die Gerechtigkeit im Großen: der Staat.

1. Entwurf des Staats.

A. Bildung des Staats.

I. Die Entstehung des Staates. Der Grund davon liegt im Bedürfniß der Menschen. Ein Landmann, Baukünstler, Weber, Schuster und irgend ein weiterer Handwerker, also 4 — 5 Mann

*) Vgl. Matth. 6, 1. ff.

bilden darum die nothdürftigste Stadt. Nun aber sind die Menschennaturen verschieden; in einer Kunst bringts sodann einer am weitesten, wenn er immer dabei bleiben kann, um das Seinige zu gehöriger Zeit abzuwarten. Daher kam die Theilung der Arbeit, mit dieser Zimmerleute, Schmiede, Kuhhirten. Dann bedurfte man solcher, welche aus andern Orten das Nothwendige ein- und dagegen aus der Stadt Waaren ausführen: dieß führte zu Handel und Vermehrung des Landbaus. Der Handel geht durch Kauf und Verkauf. Dieß geschieht auf dem Markt, da sind immer auf dem Platze die Wechsler: weiter finden sich Taglöhner, die ihre Körperkraft verdingen (372. A.).

II. Die Gerechtigkeit im Staat. Bis jetzt sind zuerst da die Bedürfnisse des täglichen Lebens, dann die Bedürfnisse des Luxus. Das gibt eine Vergrößerung der Stadt durch allerhand Künste und Handwerker. Nun ist die Stadt nicht mehr groß genug und muß sich von den Nachbarn Raum erzwingen — im Krieg. Dazu bedarf es einer besondern Kriegerklasse als der Wächter des Staats. Diese müssen körperlich mit scharfen Sinnen, mit Gwandtheit und Stärke ausgestattet sein: geistig aber tapfer und muthig. Nun sollen sie gegen die Freunde mild, gegen die Feinde streng sein. Wie können sie diese Gegentheile in sich vereinigen? Die Hunde z. B., die doch auch Wächter, sind gegen Bekannte zahm und mild, gegen Unbekannte wild. Ihr Betragen richtet sich also nach Kenntniß und Unkenntniß und damit zeigen sie Liebe zum Wissen d. h. Philosophie. Dazu nun müssen auch die Wächter erzogen werden und gebildet.

B. Erziehung der Wächter.

Hier handelt es sich nun nur erst um die kriegerische Erziehung. Von der philosophischen Bildung ist erst weiter unten im Buch VI und VII die Rede. Die kriegerische Erziehung zählt unter ihren Mitteln als das Erste

I. Die Fabeln (Mythen). Diese aber sind in doppelter Hinsicht einer Kritik zu unterwerfen, nach ihrem Inhalt und nach ihrer Form.

A. Nach ihrem Inhalt. Die Erziehung geschieht zugleich durch Wahrheit und Lüge: denn Dichtung ist Lüge. Durch Dichtung und Fabel aber müssen die Kinder zuerst gebildet werden. Darum fehlen die Dichter so gar viel, indem sie von den Leidenschaften und Händeln der Götter erzählen. Deßwegen sind Grundsätze für

die Wahrheit und Zulässigkeit der Dichtungen aufzustellen. Diese aber sind 1) in Beziehung auf die obern Götter *). a) Gott ist immer gut. An allem Guten sind die Götter schuld, von dem Bösen aber muß man sonstwo und nicht im Gotte die Ursache suchen **). Wortbruch zumal und Treulosigkeit kann nicht den Göttern zukommen. — b) Gott ist sich immer gleich, daher unwandelbar, wahrhaftig und der Lüge feind (382. A.). Gott ist einfach und wahrhaft in Wort und That, ändert sich nicht und trüget nicht, nicht in Erscheinungen, nicht in Worten, nicht in Zeichen, nicht in Traum und Gesicht ***). Gegen das Alles aber haben die Dichter Hesiod, Homer und Pindar so vielfach gefehlt.

Drittes Buch.

Es folgt die unmittelbare Fortsetzung des Vorangehenden. Die Kinder sind erzogen, aber die Wächter müssen auch von der Todesfurcht frei sein. Dieß führt auf 2) die Fabeln über die Götter der Unterwelt. Auch hierin sind die Dichter, besonders Homer viel zu tadeln. Hier gelten nämlich die Grundsätze: a) Der ordentliche Mann ist sich selbst genug und wird nicht zu seinem Wohlsein eines Anderen bedürfen. Ihm wird also auch der Verlust eines Sohnes, eines Bruders, seiner Habe nichts so Arges sein. b) Wie dem Jammer, so ist er auch dem Gelächter feind, denn dem folgt in der Regel ein starker Wechsel †). c) Gegen die Oberen (Götter) zu lügen ist ebenso eine Thorheit und ein Fehler, wie wenn man dem Arzte seine Krankheit verbärge. d) Zur Weisheit ††)

*) Vgl. Jakobi 1, 17.

**) *τῶν μὲν ἀγαθῶν ἑτέρα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια ἀλλ' ἢ τὸν θεόν.*

***) *κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἁπλῶν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ καὶ ἔστε αὐτὸς μεθίσταται ἔστε ἄλλους ἐξαπατῶ ἔστε κατὰ φαντασίας ἔστε κατὰ λόγους ἔστε κατὰ σημείων πομπὰς, ἔθ' ὕπαρ ἔδ' ὄναρ.*

†) Vergl. Lucä 6, 25.

††) *σωφροσύνη.*

gehört Gehorsam gegen die Vorgesetzten, Enthaltsamkeit von den Genüssen des Tisches und der Liebe, Gleichgiltigkeit gegen das Geld, Freiheit von wildem Trotze gegen Götter und Menschen. — In Beziehung auf das Verhalten gegen die Menschen sollten nun freilich auch noch Grundsätze angegeben werden, allein Alles wird sich nachher aus dem Begriffe der Gerechtigkeit ergeben. (392. C.)

B. Form und Ausdruck*) der Fabeln. Der Dichter kann in einfacher Erzählung oder in nachahmender Einführung der Redenden oder in Beiden zu Stande kommen. Aber es fragt sich, ist den Dichtern die Nachahmung (Mimese) zu gestatten, wie sie besonders im Drama sich findet, oder mit Erzählung vermischt im Epos? Erhält Komödie und Tragödie den Zutritt in die Stadt? — Dem guten Mann ist nicht gestattet, andere, zumal schlechte und verwerfliche Rollen zu spielen. Da gibt es aber nun zwei Arten von Darstellung: a) die Darstellung des Guten, hie und da ein wenig mit Nachahmung untermischt, b) ausdrückliche Nachahmung aller möglichen Dinge. Die Eine hat weniger Verwandlungen und Eine Harmonie durch das Ganze, die andern alle möglichen Verwandlungen, alle Tonarten und Versmaße. Da ist nun allein die lautere, ungemischte Darstellung aufzunehmen; angenehm ist freilich auch die gemischte, aber eine so vielseitige Beschäftigung taugt nicht für unsern Staat, in welchem die einzelnen Beschäftigungen ein ganzes Leben und einen besondern Stand verlangen. Gäbe es daher einen so vielgestalteten Mann, so würden wir ihn als einen Heiligen verehren, aber in unsrem Staat hätten wir für ihn keinen Platz und müßten ihn weiter weisen. (398. B.)

II. Gesang und Musik.

Beim Lied ist zu unterscheiden Text, Harmonie und Rhythmus. Der Text ist eben im Vorigen abgehandelt. Es handelt sich also jetzt um 1) Harmonie. Von den Tonarten sind abzuweisen die weinerlichen (mixolydisch, G.) und die Zechtonarten (jonisch und lydisch, C. und F.); zu behalten dagegen Dorisch (D.) und Phrygisch (E.) als die des Muthes und des Ernstes. Ebenso von den 2) Instrumenten sind die vielseitigen und die weinerlichen Flöten abzuweisen, zuzulassen dagegen Leier, Zither und Schalmei. Bei 3) dem Rhythmus ist Grundsatz, daß das Versmaß nach dem Texte, nicht dieser sich nach jenem zu richten habe. Die Rede aber und

*) λέξις.

die Redensart folgt der Sinnesart und der Seele. Darum ist hier wie überall in allen Künsten und Handwerken gute Rede, Einstimmigkeit, Schicklichkeit und Anstand immer mit guter Art verbunden und Ebenmaß in Allem (Eurhythmie). Dieses wohlgemessene Wesen der Musik geht dann in Alles über, besonders in die Liebe zum Schönen. Auch hier herrscht Takt und in der Liebe ist der Musiker (Künstler) von aller Ausschweifung entfernt.

III. Gymnastik.

Zu dieser gehört Enthaltsamkeit in Trinken und Essen, Einfachheit in der Lebensweise. Solche Gesundheit bedarf nicht der Advokaten und Aerzte. Denn der Mann hat keine Zeit zum Kranksein und wer in seinem Lebenskreise nicht mehr leben kann, braucht auch nicht geheilt zu werden, nützt er ja doch dem Staate nichts. Doch ist ein Unterschied zwischen den Aerzten und den Richtern. Die Aerzte heilen den Körper durch die Seele — sonst würde zu ihrer Güte, zur Bekanntschaft mit den Krankheiten gehören, daß ihr Körper auch immer krank wäre an allen Krankheiten ihrer Patienten. Die Richter aber beherrschen die Seele durch die Seele. Doch muß bei beiden die Seele rein und gesund sein, sonst könnten sie nicht helfen. Deßwegen sei 1) der Richter alt, daß er die Bosheit kennen gelernt habe an Andern, die er nicht selbst haben darf. 2) Der Arzt soll die guten Naturen an Körper und Seele heilen, die Andern aber, sind sie unheilbar krank am Körper, — sterben lassen, sind sies an der Seele — tödten — (410. C.).

So wirken beide, Musik und Gymnastik, auf die Seele und sind nothwendig zu verbinden, denn die Musik für sich allein müßte verweichlichen, die Gymnastik allein verwildern. Verbunden aber gibt die Eine Muth, die Andere Philosophie (412. B.).

C. Die Herrscher im Staate.

Sie müssen die Aeltesten und Besten, besorgt für das Wohl des Staates sein, also was ihnen für den Staat gut dünkt, mit allem Eifer thun, zum Gegentheil in keiner Weise sich verstehen, so daß sie sich ihre Meinung weder nehmen lassen durch Ueberredung, noch rauben und abzwingen durch Schmerz, noch sich wegzaubern durch Lust und Furcht. Hierin nun eben muß die Jugend geübt und in allen Arten geprüft und geläutert werden mehr als das Gold im Feuer: *) so werden sie aus Wächtern Gehilfen. Zu ihrem Amte

*) Vgl. 1 Petri 1, 7.

kann man sie durch eine Lüge, eine Fabel antreiben, die nämlich, daß was wir hier als ein Traumbild erschaffen, die ganze Stadt, unter der Erde verborgen gewesen sei in Wahrheit und aus ihr als der gemeinsamen Mutter herausgeboren, so daß **Alle Brüder** seien. Aber die geborenen Herrscher haben Gold in ihrer Mischung, die Gehilfen (Staatsdiener) Silber, Eisen und Erz die Landleute und Handwerker — und das nicht als getrennte Kasten, sondern so, daß die Söhne der goldenen silbern und eisern werden können und umgekehrt und diese dann die ihnen gebührende Stelle einzunehmen haben.

D. Das Zusammenleben der Wächter.

Im Lager und außer der Stadt muß es sein voll Entbehrung, daß sie nicht verwöhnt und der Stadt gefährlich werden. Ihr Verkehr ist vollkommene Gütergemeinschaft, ohne Gold und Metall, das sie ja in sich selbst haben (417.).

Viertes Buch.

Das scheint nun freilich eine harte Aufgabe für die Wächter, allein es handelt sich ja hier nicht um das Wohlsein der Einzelnen, sondern um das Wohl der ganzen Stadt. Und das ist die einzige Bedingung, unter der die Wächter (Wehrmänner) fähig sind, ihr Amt recht zu verwalten. Es ist nämlich

Aufgabe der Wächter.

von der Stadt abzuwehren 1) **Reichthum und Armuth.** Denn durch Beides werden die Bürger verderbt, auch ist keine Gefahr, daß der Staat ohne Reichthum im Kriege unterliege, denn die Tapferkeit gibt den Wehrleuten Stärke, nicht der Reichthum, sodann erhält die Stadt leicht Bundesgenossen an andern Städten, welchen sie die Beute überlassen kann. Sie ist in sich eins, während alle andere Städte entzweit sind in Reich und Arm. — 2) Ein **Uebermaß** von Größe oder Kleinheit. 3) Aenderungen und **Neuerungen** in den Künsten, besonders in der Musik, als der Burg für den Bestand des ganzen Staates.

Weitere Gesetze, z. B. Ehrfurcht gegen das Alter, sind nicht nöthig, denn die Bürger werden sie leicht finden, wenn sie bei den gegebenen bleiben, im Einzelnen aber aufhelfen wollen, während man eine ganze Verfassung im Verderben beließe, ist eine Unmöglichkeit. Die Einrichtung der Tempel und Gottesdienste bleibt als das höchste Gesetzeswerk am besten dem Gott, dem Apollo von Delphi überlassen. So ist denn der Staat organisirt. Es ist also nur übrig (427. C.) die

2. Aufweisung der Gerechtigkeit in diesem Staat.

Es gibt vier Haupttugenden, die sogenannten Cardinaltugenden, Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit. Wenn somit von diesen drei aufgezeigt sind im neuen Staate, muß der Rest die vierte sein. Es ist aber in unsrem Staate

1) Weisheit. Er ist gutberathen durch die, welche nicht einzelne Zweige, sondern das Ganze im Auge haben, den Wehrstand, und diese obgleich die Minderzahl geben dem Ganzen die Weisheit. (429. A).

2) Tapferkeit. Diese Macht hat der Staat wieder in einem Theile, dem Wehrstand. Sie ist Erhaltung der anerzogenen Meinung von dem Widerwärtigen, als der Grundfarbe, die durch keine Ströme weggewaschen werden kann, daß nämlich ein Mann keine Widerwärtigkeiten scheuen dürfe.

3) Mäßigung. *) Diese ist besser als sie selbst, sie übertrifft sich selbst. Da ist aber offenbar Eine Person die Uebertroffene und die Uebertreffende. Dieß ist nur so zu begreifen, daß in dem Einen der Seele nach ein Doppeltes ist, ein Besseres und ein Geringeres. **) So ist es nun in der Stadt. Die manchfachen Begierden sind bei den Weibern, den Dienern und dem Volke; die einfachen, durch wahren Verstand geregelten bei den Besten nach Natur und Bildung. Die Letzten herrschen, die Ersten gehorchen. Das ist aber ein Verhältniß, eine Zusammenstimmung Beider zu einander.

4) Gerechtigkeit ist nun noch übrig, die kann nichts Anderes sein, als daß Jeder das Seine treibt in der Stadt, wozu er von seiner eigensten Natur getrieben wird. Denn dieß war ja von Anfang Grundbedingung im guten Staate, daß Jeder seine gewisse eigenthümliche und ausschließliche Beschäftigung habe; dieß ist Gegenstand der Rechtsstreitigkeiten, daß Keiner Fremdes haben, noch

*) σωφροσύνη. — **) Vgl. Röm. 7, 18 ff.

das Eigene verloren gehen laſſen ſolle. Daraus entſtände endlich, wollte das Gegentheil eingeführt werden, das Verderben im Staate, wenn die drei Stände in einander übergreifen wollten in Vielgeſchäftigkeit: der Gewerbs-, der (Staats) Diener-, und der Wehrſtand. Und das iſt alſo Gerechtigkeit, die Thätigkeit des Gewerbs-Gehilfen- und Wächter-Standes in ihrem Theile (435. A).

Was im Staate als im Großen, muß auch im Kleinen, im einzelnen Menſchen die Gerechtigkeit ſein. (vgl. 368. A.), und was in der Vergrößerung geſchaut werden, kann nun, nachdem die Augen durch Uebung geſchärft ſind, auch im Kleinen betrachtet werden, nämlich

II. Die Gerechtigkeit im Kleinen: die Seele.

Was im Staate, muß auch im einzelnen Menſchen die Gerechtigkeit ſein, das rechte Thun der drei Theile. Welches ſind nun die drei Geſtalten, Factoren, Elemente der Seele? Es ſind drei im Menſchen, aber ob für ſich getrennt, das iſt die Frage *). Dasſelbe nun kann in Einer und derſelben Hinſicht nicht Entgegengeſetztes thun oder leiden, z. B. gehen und ſtehen, wenn gleich dieß von verſchiedenen Theilen oder von verſchiedenen Beziehungen gelten kann. Ein ſolcher Gegenſatz aber iſt Begehren und Wegweiſen. Solche Begierden ſind z. B. Hunger und Durſt nach einem guten Trank: ſie beziehen ſich auf einen ſolchen Gegenſtand. Alle Dinge aber, die ſich auf etwas beziehen (alle relativen Dinge), beziehen ſich einmal jedes auf ſich allein und dann ſtehen ſie irgendwie geartet in Beziehung zu einem Irgendwiegearteten, oder: zu ihrem Gegenſtand an ſich und zu einer beſtimmten Art desſelben, und durch das Letztere werden ſie ſelbſt eine Art z. B. Wiſſenſchaft und Gegenſtand, Bauwiſſenſchaft und Bauweſen. Durſt iſt nun etwas Relatives. Er bezieht ſich auf etwas und zwar kann es ſein ein beſtimmter Durſt nach etwas Beſtimmtem, oder nur im Allgemeinen Durſt nach Getränke. Des Dürſtenden Seele will nun nichts als trinken. Und doch zeigt die Erfahrung, daß Viele dann

*) Daß dieſe Trichotomie auch in der Anthropologie des Neuen Teſtaments ſich findet, iſt bekannt, vergl. übrigens Hebräer 4, 12. und σὰρξ, ψυχὴ, πνεῦμα in ihrem gegenſeitigen Verhältniß 1 Corinth. 2, 13 ff.

nicht trinken. Es muß sie also etwas zurückziehen. Dieß kann nach dem Obigen die Begierde, die Lust nicht sein, also nur etwas Andres. Das Wehrende nennen wir Geist, das Treibende Lust *) (439. D.).

Nun handelt es sich um das Dritte, den Muth, (im Deutschen vielliecht am besten mit Herz zu geben). **) Derselbe ist nicht gleichartig mit den Begierden, sondern kämpft gegen sie, aber ebenso auch verschieden vom Geist, denn die Jugend ist zwar sogleich des Muthes voll, aber nicht des Denkens. So sind also diese drei Elemente, parallel den drei Ständen der Stadt, dem Wehr-, Gehilfen- und Gewerbsstande, in der Seele Geist, Herz und Lust.

Was ist nun die Gerechtigkeit der Seele? Wenn Jedes in seinem Theile wirkt; der Geist herscht als der Weise und wehrt; der Muth hilft und gehorcht; die Lust wird durch Musik und Gymnastik gezogen. Nach außen aber beruht im Geiste die Weisheit, im Herzen die Tapferkeit. Ungerechtigkeit aber ist das Uebergreifen der Stände in einander; sie steht in demselben Verhältniß zur Gerechtigkeit, wie Krankheit zur Gesundheit. Im Ganzen aber gibt es bei Staat und Einzelnen nur Eine Gerechtigkeit, die angeführte (bei den Staaten Monarchie und Aristokratie genannt), und vier Arten der Ungerechtigkeit (445. D.).

Fünftes Buch.

Im Begriffe, die vier Arten von Ungerechtigkeit zu entwickeln, wird Sokrates durch Fragen zurückgeführt auf den Schluß des dritten Buchs.

Die Weiber und Kindergemeinschaft.

I. Die Frauen sind den Männern in Allem gleich, sie müssen ganz dasselbe thun, wie die Männer. Wie bei den Hunden, den Vorbildern unsrer Wehrmänner, nicht die Weiblein zu Hause bleiben, um für die Jungen zu sorgen, wie sie vielmehr Alles gemeinschaftlich thun, nur daß die Hündinnen schwächer sind, die Hunde stärker, so muß das auch hier möglich sein. Zwar würde es anfangs lächerlich erscheinen, wenn die Frauen nackt sich

*) λογιστικὸν, ἐπιθυμητικόν.

**) θυμός.

in der Gymnastik übten, allein eigentlich lächerlich ist nur das Uebel. Es fragt sich daher nur, ob die weibliche Natur fähig ist, an allen Geschäften mit den Männern Theil zu nehmen. Da scheint nun der Hauptgrundsatz des neuen Staates zu widersprechen, Jeder solle nach seiner Natur das seine treiben. Damals wurde jedoch der Unterschied nur in Beziehung auf einzelne Künste gemacht. Zwischen männlicher und weiblicher Natur aber ist nur Ein Unterschied, in Beziehung auf die Zeugung, nicht aber in Beziehung auf die einzelnen Künste. Vielmehr sind in beiden Geschlechtern gute und langsame Naturen gleich vertheilt, außer daß immer das Weib schwächer ist, als der Mann. So gibt es medicinische, musikalische, gymnastische, kriegerische, muthige, philosophische Naturen unter den Frauen, somit auch Frauen des Wehrstands. Solche müssen mit den Männern des Wehrstandes zusammengebracht werden. Das ist nun aber auch das Beste, denn so sind in unsrem Staate die besten Männer und die besten Frauen. So müssen sich denn die Wehrweiber entkleiden, mit nichts umgürtet, als mit ihrer Tugend, und Theil nehmen am Krieg und der ganzen Bewachung der Stadt.

II. Alle Frauen müssen allen Männern gemeinsam sein. (457. med.)

A. Dieß ist am nützlichsten.

1. Durchführung dieser Einrichtung.

Da die Männer gar nichts eigen haben, sondern immer zusammenleben, so würden sie nothwendig, da die Frauen ebenso leben müssen, zur gegenseitigen Vermischung geführt. Dem nun muß der Staat nothwendig eine gewisse Ordnung geben. Da aber zeigt die Erfahrung an allen Thieren, daß die Kräftigsten und Edelsten mit einander das Beste zeugen, umgekehrt die Schwächsten das Schwächste und Schlechteste. So müssen es denn die Herrscher einrichten, daß immer die Edelsten so oft als möglich mit den Edelsten zusammengebracht werden, die Schlechtesten umgekehrt so selten als möglich mit den Schlechten. Die Kinder der Einen muß man aufziehen, die der andern nicht, wenn die Heerde Vollblut sein soll. Das alles aber müssen die Herrscher unbemerkt ausführen, um Zwietracht zu vermeiden. Man veranstaltet also Feste, wo man die Brautleute zusammenläßt unter Opfern und Hochzeitliedern. Jedoch die Menge

der Hochzeiten wird von den Herrschern bestimmt, die Schlechten werden immer entfernt, aber durchs Loos, damit sie das Schicksal und nicht die Obern anklagen; die Guten werden durch die Häufigkeit der Zusammenwohnung belohnt. Die Kinder werden sogleich von den aufgestellten Wärtern die guten untergebracht, die geringen ausgesetzt. Die Mütter säugen, wenn sie volle Brüste haben, ohne ihre Kinder erkennen zu dürfen. Das Alter der Zeugungsfähigkeit ist bei den Weibern von 20 — 40, bei den Männern von 30 — 55 Jahren. Wer vor oder nach diesem Alter sich an den Zeugungen betheiligt, begeht eine große Sünde. Wer ohne Mitwirkung der Obern die altersgleichen Frauen berührt, zeugt Bastarde. Nach diesem Alter bleibt den Männern und Frauen das Zusammensein frei überlassen, doch ohne Blutschande, nicht mit Tochter, Mutter, Enkelin und Großmutter, nicht mit Sohn, Vater, Ascendenten und Descendenten. Alle, siebenzehn Monate nach den Hochzeitfesten gebornen, Kinder sind nämlich gemeinsame Kinder der damals Zeugenden und unter sich Geschwister. (461. E).

2. Ableitung dieser Einrichtung aus dem Begriffe unsres Staats.

Das größte Uebel im Staat ist, was Zwietracht herbeiführt, das größte Gut das gemeinsame Band der Einheit. Der Staat ist so ein Organismus, um so besser, je näher er dem Organismus des einzelnen Menschen kommt. Nun gibt es in unserem Staate nur Bürger, keine Despoten, sondern Obere, Wächter und Helfer*), nicht Sklaven, sondern ein Volk, Erzieher und Besoldende, nicht Mitherrscher, sondern Mitwächter und diese nicht fremd, sondern eigen, Väter, Mütter, Brüder, Söhne. Aus diesen Namen folgen aber auch die entsprechenden Pflichten. So werden alle aufs Beste mit einander zusammen stimmen und Freud und Leid theilen. Dieß ist auch dem im dritten Buch aufgestellten Begriff der Gütergemeinschaft am angemessensten. Es verhindert Rechtsstreit und Händel, da es hier kein abgesondertes Mein gibt. Es verhütet Zwietracht wegen Beleidigungen, denn unter den Alten soll, wer einen Zorn hat, an seinem Gegner sein Müthchen kühlen, damit ist die Sache abgemacht; die Jungen werden gegen die Alten nichts wagen, aus Ehrfurcht und Furcht vor ihrer mächtigen Verwandtschaft. Von all

*) ἐπίκουροι.

dem befreit werden unsre Bürger das glücklichste Leben der Olympier führen. (466. D.)

3. Vortheilhafte Folgen nach außen: Krieg.

1) Art des Kriegs. Sie ziehen mit einander zu Felde und nehmen die Kinder mit, weil jedes Geschöpf im Beisein seiner Jungen tapfer ist; doch mit der nöthigen Vorsicht, besonders müssen die Kleinen bald reiten lernen. 2) Behandlung der Soldaten. Die Schlechten werden zu Handwerkern degradirt, die Tapfern belohnt durch Bekränzung und Begrüßung von den Kleinen, und kein Jüngling darf ihre Liebe ausschlagen, die tapfere Jugend erhält Ehrengaben, die tapfer Gestorbenen werden als Genien verehrt. 3) Betragen gegen die Feinde. Die Sclaverei wird nicht mehr gegen die Griechen, sondern gegen die Barbaren allein in Anwendung gebracht. Die Gefallenen werden nicht geplündert, und die Spolien von den Griechen nicht in den Tempeln aufgehängt, die Länder der Griechen werden nicht verheert durch Sengen und Brennen — nur die Früchte genommen, denn es ist der gemeinsame Boden des Vaterlandes; überhaupt können Griechen als eine Familie nicht im Krieg, nur im Zwist leben. (471. C.)

B. Möglichkeit der Frauen- und Kinder-Gemeinschaft.

An sich handelt es sich eigentlich nicht um ihre Aufweisung in der Erfahrung, sondern nur um ihre Nothwendigkeit. Diese ist in der Idee gegeben, wie auch ein Künstler sein Ideal nicht in der Wirklichkeit aufzuzeigen braucht. Aber es gilt zu zeigen, wie wir der Idee am nächsten kommen. Dieß ist dann der Fall, wenn die Philosophen herrschen in den Städten oder wenn die Herrscher philosophiren. (473. C.) Wer aber sind die Philosophen? Was einer liebt, liebt er ganz, nicht blos theilweise, wie denn die Liebhaber selbst in die Makel ihrer Geliebten verliebt sind. Also auch der Philosoph begehrt nach Weisheit, nicht blos nach der theilweisen, sondern nach der ganzen. Er ist es wahrhaft, wenn er die Wahrheit zu schauen liebt, nicht, wie die Schau- und Hörlustigen schöne Stimmen, schöne Farben, schöne Gestalten suchen, unfähig das Wesen des Schönen selbst in Gedanken zu schauen und zu erfassen. (476, C.)

Es ist nämlich ein Unterschied zwischen Vorstellung auf der einen und Erkenntniß, Gedanke, Begriff, Wissenschaft auf der andern

Seite. Denn wer das Verſchiedene für dasſelbe hält, der träumt in der Vorſtellung. Nun aber bezieht ſich das Wiſſen auf ein Seiendes. Vom Nichtſeienden gibt es kein Wiſſen, ſondern Nichtwiſſen. Alſo iſt die Vorſtellung in der Mitte zwiſchen Wiſſen und Nichtwiſſen. Denn die Kräfte unterſcheiden wir nicht nach Geſtalt und Farbe, ſondern nach ihrer Wirkung und ihrem Gegenſtand. So auch das Wiſſen als die größte Kraft. Es bezieht ſich nicht auf Geſtalt, Farbe, Schein, ſondern auf das Sein. Die Vorſtellung aber in der Mitte zwiſchen Wiſſen und Nichtwiſſen bezieht ſich nicht auf das Sein und nicht auf das Nichtſein, ſondern auf die Erſcheinung des Seins. Sie iſt dunkler als das Wiſſen und heller als das Nichtwiſſen und die Leute, die dem nachgehen, ſind nicht Philoſophen, ſondern Philodoxen — nicht Liebhaber der Weisheit, ſondern der Vorſtellung und des Scheins.

Hier iſt alſo die ſociale Idee vor uns entwickelt, wie ſie in der Tiefe der Neuzeit gährt und wie ſich St. Simonismus und Communismus dieſelbe an den Tag zu fördern alle Mühe geben. Aber es zeigt ſich auch in der Darſtellung des Philoſophen die ganze Härte und Unwürdigkeit der Weiber- und Kindergemeinſchaft. Zweck iſt bei ihm allein für ſich das Ganze des Staates, die Perſönlichkeit geht ganz darin auf und iſt nichts als eine Nummer, ein Exemplar der Gattung. Darum gibt es kein häusliches Leben. Die Familie, der Grundſtein und Halt aller Sittlichkeit, iſt weggenommen: Aeltern und Kinder ſollen ſich ja unbekannt ſein und damit ſind alle Motive, welche aus dem Verhältniß von Aeltern und Kindern hervorgehen, vernichtet. Der Schluß der Ehe und die jedesmalige Vollziehung der ehlichen Zuſammenwohnung wird von oben angeordnet durch das Loos, um ja Perſönlichkeit und Gemüth ganz außer Rechnung zu ſetzen. Ideal in Allem iſt die Art der Thiere und ſo iſt im geſchlechtlichen Verhältniß das Thieriſch-Geſchlechtliche allein anerkannt. Darum werden die Weiber den Männern in Allem gleich gedacht, nur daß ſie die Schwächern ſind gegen die Stärkern, und davon daß die ſpecielle Verſchiedenheit auch eine tiefere Grundlage im ganzen Weſen der Geſchlechter hat, findet ſich keine Spur. Das Ganze iſt ſo nur auf eine Menſchenfabrik, auf Erzeugung einer Vollblutsraçe abgeſehen, weßwegen die ſchwachen Kinder ausgeſetzt oder getödtet werden ſollen.

Was aber das am meisten Unphilosophische ist, ist das: der Staat, der für Alle Zweck sein soll, hat seinen Zweck nicht in sich selbst. Es ist nicht ein lebendiger Organismus, sondern es ist ein Staat der Wächter *), ein Polizeistaat, so schöne Blicke in das Wesen der Gemeinschaft und des Patriotismus auch die Auseinandersetzung Platons thun läßt.

Es ist somit verkannt 1) die Bedeutung der freien Persönlichkeit, sowohl im Verhältniß zum Staat, als im Gegensatz zum Naturtrieb der Thiere, so wie nach der geistigen und psychischen Bedeutung der sexuellen Verschiedenheit — weßwegen auch die Menschen den Hunden gleichgestellt werden. 2) Das häusliche Leben als die Substanz des staatlichen. 3) Das Wesen des Staates, der nicht eine Entwicklung des geistigen Lebens, sondern durch die Ausweisung der Kunst (siehe unten) geradezu zur Kaserne herabgesetzt ist.

Sechstes Buch.

Das Buch knüpft an an den Schluß des vorhergehenden und nimmt aus Buch III. auf, was (vgl. p. 168. Die Herrscher im Staate) über die Herrscher im Staate angedeutet wurde. Der Einfluß der Philosophie auf den Staat stellt sich eben dar in den Herrschern und darum ist der Gegenstand der nächsten Betrachtung

die Philosophie in den Herrschern.

I. Wesen der Philosophie.

Der Philosoph liebt das ewige Sein und hasset alle Lüge, und weil die Seele in der Philosophie einen Abzugskanal hat, so ist er frei von andern Passionen d. h. er ist seiner selbst Herr; frei von kleinlicher Pedanterie hat er eine Großartigkeit des Gedankens, er ist gerecht, mild und umgänglich, hat ein gutes Gedächtniß und ist in Allem gemessen und wohlgefällig. — Freilich fehlt es nicht an Vorwürfen gegen denselben und Adeimant meint, im Einzelnen werde man von Sokrates durch Kleinigkeiten irre geführt, aber ein cumulus (Haufe) solcher Kleinigkeiten gäbe am Ende ein ganz schiefes Resultat, wie bei den Zügen des Schachspiels. So sage denn das Volk nach seiner Erfahrung,

*) *πολιτεία τῶν φυλάκων.*

die Philoſophen ſeien ſchlecht oder unnütz. Dem antwortet Sokrates zunächſt mit einem Bilde. Wie in einem Schiffe der Steuermann immer von ungeſtümem Volk beſtürmt werde, ihnen das Steuer zu überlaſſen, wie man dann endlich den rechten Steuermann durch Schlaftrunk untüchtig mache, eſſe und trinke und Jeden, der das Ruder ergreife, als guten Steuermann lobe; ſo wäre es auch im Staat ein Wunder, wenn der Philoſoph als der ächte Steuermann gelobt und geehrt würde. Vielmehr werde er eben als unbrauchbar gelten. Was aber die ſogenannte Schlechtigkeit der Philoſophen betrifft, ſo kann die beim wahren Philoſophen gar nicht ſein, vielmehr iſt ſie nur eine Frucht der Verführung. Denn der Philoſoph wird gerade, da er die Wahrheit zum Leitſtern hat, von aller Lüge und allem Böſen ſich abwenden. Wenn ſeine Natur in den rechten Boden kommt und die rechte Pflege erhält, d. h. wenn er der nöthigen Bildung theilhaftig wird, dann kommt er in fortwährendem Wachsthum zu aller Tugend. Wird aber eine philoſophiſche, an ſich gute, Natur verabſäumt, dann freilich wird ſie ſchlimmer als mittelmäßige Naturen. Da werden ſie in dem Getümmel der Volksverſammlungen übertäubt, da das Volk überdieß als Zuchtmittel Ehren-, Geld- und Todesſtrafe in der Hand hat und die Miethlinge unter den Lehrern des Volkes Meinung als Wahrheit preiſen, während doch das Volk die Idee nicht faſſen kann, und darum werden die guten Köpfe immer zur Politik verleitet. Umgekehrt machen ſich ſchlechte Handwerker und Handwerksburſche an die Philoſophie, die doch beim Volk noch in höhern Ehren ſteht als ihr Metier. So bleibt nur ein ganz kleiner Theil bei der Philoſophie, die, welchen Verführung den Kopf nicht verrückt und welche der Genius leitet. — Was aber muß die Stadt thun, um die Philoſophie nicht zu Grunde zu richten? Bis jetzt machen ſich die Jünglinge, wenn ſie ſich dem ſchwerſten Theil, der Logik, genaht haben, gerade davon. Die Männer treiben die Sache neben her und die Greiſe gehn unter, wie die Sonne. Statt deſſen ſollte die Jugend jugendliche Bildung und Philoſophie treiben und den Körper ausbilden, im vorgerückteren Alter an die Gymnaſtik des Geiſtes gehen und ſpäter, wenn die Körperſtärke abnimmt, ſich dem freien Spiele der Philoſophie ergeben. So ſollte man dem Volke das wahre Bild des Philoſophen nicht im Streit, ſondern zur Beruhigung und Belehrung vorhalten und es würde ſeine Meinung ändern. Die Philoſophen aber ſollten, wie auf eine tabula rasa das

wahre ideale Bild des Staates hinwerfen, dann würde ihnen das Volk zugethan, dann wären die Königssöhne der Philosophie geneigt und das Ideal ließe sich ins Leben einführen. (502. C.) Darum ist jetzt eben zu zeigen

II. Die Heranbildung der Philosophen zur wahren Staatsverwaltung.

1. Gegenstand dieser Bildung.

Nach dem dritten Buche müssen die künftigen Herrscher in Allem geprüft und geläutert werden, und da es Leichtfassende gibt, denen Beharrlichkeit fehlt und Beharrliche, denen leichtes, schnelles Fassungsvermögen abgeht, so müssen sie Alle auch in den schwersten Wissenschaften geübt werden und hiebei auch den weitesten Umweg zur Wahrheit nicht scheuen. Der schwerste Gegenstand der Erkenntniß ist aber die Idee des Guten. Sie läßt sich eigentlich gar nicht ohne Cirkel im Beweis definiren. Gut ist das Wissen, das Wissen geht auf das Gute. Aber ebenso ist das Volk nicht im Reinen über den Begriff seines Guts. Ihm sinds die Vergnügungen, die doch oft auch böse sind. Bei Schönheit und Gerechtigkeit sucht man den Schein, aber beim Guten will man das Sein, die Sache selbst und da wäre also dem Volke geholfen, wenn ein Kenner des Guten sein Herrscher würde. Nun ist aber das Gute an sich ein Wissen, ohne Vorstellung, aber sein eigentliches Wesen läßt sich doch nicht sagen, sondern nur in einem Gleichniß.

Das Abbild des Guten an sich ist die Sonne. Es gibt sichtbare Dinge und unsichtbare. Die ersten fallen in den Sinn des Gesichts; der aber ist köstlicher als das Gehör z. B., denn dieses bedarf eines Weitern. *) Das Gesicht aber bedarf des Lichts. Das kommt von der Sonne. Das Auge ist also sonnenhaft**), wenn auch nicht die Sonne selbst. So kommt das Wissen von der Sonne des Geistes, der Idee des Guten. Es ist also guthaft, nicht an sich das Gute ***). Die Sonne der Natur gibt Leben und Wachsthum, ohne selbst dieß zu sein. Die Sonne des Geistes gibt Wachsthum im Guten. Nun läßt sich abtheilen

A. Das Sichtbare und zwar 1) Bilder: Schatten, Träume,
2) die Sache selbst.

*) Der Luft zum Schall.

) ἡλιοειδὴς. — *) ἀγαθοειδὴς, nicht ἀγαθός.

B, Das Unsichtbare und zwar

1) die Wissenschaft, die Voraussetzungen zum Anfang und Bilder zur Darstellung des Unsinnlichen macht: Mathematik, Gedanke *).

2) die Wissenschaft, welche die Voraussetzungen bis in die Principien verfolgt, um zum Voraussetzungslosen zu kommen, zur Idee: Dieß der Begriff **).

Hienach gibt es also 4 Arten 1) Der Begriff, Speculation.
2) Gedanke, Abstraction.
3) Glaube ***), Wahrnehmung.
4) Einbildung †).

Siebentes Buch.

Nachdem der Gegenstand der philosophischen Bildung erörtert ist, kommt an die Reihe

2. Nothwendigkeit und Ziel der Bildung.

Am ehesten läßt sich dieselbe anschaulich machen durch ein Gleichniß. Die Menschen sind hier in einer Camera obscura, in einer dunkeln Höhle, wo ihnen das Gesicht in einer Richtung festgehalten wird. Hinter ihnen ist eine Erhöhung, auf der (wie in Marionettentheatern) sich Gestalten bewegen. Diese sind von einem dahinter in der Höhle befindlichen Feuer erleuchtet und werfen ihre Schatten in die Höhle; von da kommt dann auch der Schall, dessen Echo die Höhle zurückwirft. Wird nun Einer gezwungen, vom Schattenspiele weg den Hals umzudrehen und ins Licht selbst zu schauen, so sieht er zuerst gar nichts, weil ihm die Augen flimmern. Das unmittelbare Licht macht ihm Schmerzen und thut ihm in den Augen wehe. Aber nach und nach gewöhnet sich das Auge daran und jetzt bedauert er seine früheren Mitgefangenen, und möchte um keinen Preis bei ihnen sein. Wird er aber wieder gezwungen, hinabzusteigen, so hat er die Augen voll Finsterniß und kann zuerst nichts erkennen, hernach aber werden ihm im Dunkel die Schatten bemerkbar.

Nun folgt die Anwendung. Ganz ähnlich ist das unmittelbare Schauen im Lichte der Idee. Darum ist auch begreiflich, daß

---

*) διάνοια. — **) νῶς. — ***) πίστις. — †) εἰκασία.

die Philosophen nicht das Dießseitige treiben wollen, sondern nach oben blicken *) und in menschlichen Dingen nicht sogleich genau sehen. Gibt es ja doch eine zweifache Blendung der Augen, wenn man aus hellem Licht in Finsterniß, wie wenn man aus Finsterniß ans Licht kommt. Daraus nun aber ist das Ziel der Bildung klar: nicht, wie die Hofmeister sagen, daß man den Blinden Augen einsetzen und den Menschen Kenntnisse geben müßte, die sie nicht haben. Vielmehr ein jeder hat das Gesicht, aber verkehrt, man muß es ihm also zurechtsetzen und die Bildung ist eine Bekehrung der Seele. **) Denn die Kraft des Gesichtes ist unverwüstlich, aber in der verkehrten Richtung wirkt es um so mehr Schlimmes. Nun hat aber die Bildnng eine zweifache Aufgabe, aus dem Leben ins Wissen, aus dem Wissen wieder hinein ins Leben! Das Eine ist, die Menschen aus der Finsterniß in das Licht der Ideen zu führen, das Andere, zu machen, daß sie wieder gerne in das Leben gehen, um es nach dem, was sie gesehen, zu leiten. Mit solcher Uebertragung der Leitung scheint nun den Philosophen ein schlimmer Leben bereitet, als wenn sie bei ihren Ideen bleiben dürften. Allein es handelt sich in unsrem Staate nicht um das Wohlsein eines Standes, sondern um das Wohl des Ganzen. Bis jetzt ist die Philosophie als naturwüchsig Niemanden Dank schuldig; anders aber ists, wenn man dazu gebildet wird. Dabei aber bleibt es, daß das Herrschen den Philosophen immer ein Zwang, eine Last, keine Lust ist, weil sie ein besseres Leben kennen. Sie werden also nicht um die Herrschaft mit einander streiten und den Staat ins Unglück stürzen. (521. B.)

3. Gang der Bildung.

Derselbe führe vom Werden zum Sein und habe doch zugleich die Bestimmung für künftige Krieger. Dieß gibt nicht die Gymnastik, denn die beschäftigt sich mit etwas Werdendem, dem Körper; nicht die Musik, — denn die gibt nicht Wissen, sondern Takt; nicht die Handwerker, denn die sind alle gemein. So sind denn die hieher gehörigen Lehrfächer noch besonders aufzuzählen.

A. Aufzählung der Lehrgegenstände.

1) Arithmetik. Für den Körper ist sie nothwendig wegen der Taktik, aber auch für den Philosophen. Es gibt Sinnendinge, welche

*) Vgl. Coloss. 3, 1.

**) *περιαγωγὴ*, *μεταστρέφειν* (p. 518.).

das Denken nicht anregen, weil der Sinn selbst das Urtheil dafür gibt (z. B. der Finger), und andre, welche nöthwendig den Gedanken hervorrufen, weil sie in den Gegensatz hinübertreten, wie z. B. für den Tastsinn hart und weich, groß und klein, schwer und leicht. Die hat die Seele als zwei, darum getrennt — und wieder als eins in ihrer Verbindung. — Zu der zweiten Art gehört die Zahl. Denn die Eins hat immer ein Entgegengesetztes und so die Zahl überhaupt. Darum gehört sie hieher, aber nicht wegen des Verkehrs im täglichen Leben, sondern um ihrer selbst willen: nicht die benannte, concrete, sondern die unbenannte, abstracte Zahl. Die leitet zu dem Eins, das immer sich gleich bleibt und nicht im Unterschiede ist. Auch darum ist sie nützlich, weil, wer in ihr scharf ist, es auch sonst wird, und wer es noch nicht ist, in ihr gebildet wird. (526. C.)

2) Geometrie. Für den Krieg zwar wären ihre Elemente schon hinreichend, aber sie leitet auch zum Sein, nicht zum Werden. Denn die Sophisten treiben sie zwar wegen ihrer Praxis allein, aber doch ist sie eine Kenntniß des Immerseienden. (527. C.)

3) Astronomie will zunächst Adeimant vorschlagen, aber Sokrates will die Stereometrie nicht vergessen, als die nächste Vermehrung zum Kubus von der Planimetrie (2; $2 . 2 = 2^2$; $2 . 2 . 2 = 2^3$).

4) Dem folge die Astronomie. Sie kommt erst an dieser Stelle. Freilich zunächst scheint sie die Seele nach oben zu lenken, allein es handelt sich nicht davon, zu dem Himmel hinaufzugähnen. Vielmehr muß die Bewegung der Gestirne auf die wahrhaftseiende Geschwindigkeit und Trägheit hinleiten. Der wahre Astronom wird demnach diese Ordnung bewundern, aber nicht für unveränderlich halten, weil sie an Körper gebunden ist.

5) Harmonie, ein Gegenstück zur Astronomie. Beide betrachten die Bewegung. In der Astronomie ist sie für das Gesicht, in der Harmonie für das Gehör. Aber sie beschäftige sich nicht mit ganzen, vollen und halben Tönen, sondern mit den Zahlen und ihren Verhältnissen. *) (531. C.)

6) Dialektik. Das Bisherige ist eigentlich nur Vorhalle. (532. B.) „Denn die Lösung von den Banden und die Hinwendung von den Schatten zu den Bildern und zum Licht, die Rückkehr vom Irdischen zum Himmlischen, und zwar nicht, wie dort anfangs wegen Mangels an Sehvermögen, zu den Thieren, Pflanzen und dem

*) Ein Beispiel hievon ist die Durchführung der Weltharmonie im Timaios.

Sonnenlicht und zu den Abſpiegelungen im Waſſer, ſondern jetzt zu den göttlichen Abſpiegelungen und den Schatten des Weſens, nicht zu Bilderſchatten, welche ſich in einem gegen das Sonnenlicht verſchiedenen Lichte abſpiegelten — dieſe ganze Beſchäftigung mit den durchgegangenen Künſten hat die Kraft, das Beſte in der Seele zur Beſchauung des Beſten unter den Weſen hinzuführen, wie vorhin das Hellſte im Körper (das Auge) zur Beſchauung des Hellſten am körperlichen und ſichtbaren Ort. So kann die Dialektik nur kennen lernen, wer des Bisherigen kundig iſt. Aber auch allein die Dialektik kann die Ideen eines jeden Dings, wie es ſich gehörte, begrifflich erfaſſen, denn die andern Künſte gehen auf die Meinung und Begierden des Menſchen und auf das Werdende; die Geometrie und die folgenden aber gehen von Vorausſetzungen aus und doch, wem Anfang und Ende und die Verknüpfung der Mitte unbekannt, der kann kein Wiſſen haben. Daher beziehen ſich Glaube und Einbildung mit einander nur auf das Werden und heißen zuſammen Vorſtellung; die Geometrie aber und die folgenden ſind nur erſt Gedanke und Abſtraktion, doch bezieht ſie ſich mit der Dialektik, Speculation, auf das Sein und dieſe alle zuſammen heißen Denken. (534. C.)

B. Vertheilung der Lehrgegenſtände nach den Alters-Claſſen.

Auszuwählen ſind für dieſen Unterricht Solche, welche leicht lernen und ein gutes Gedächtniß haben, nicht einſeitig ſind in ihrer Anſtrengung, vielmehr gerne den Körper üben und gerne lernen, nicht einſeitig gegen die Wahrheit, ſondern die abſichtliche Lüge haſſen, unabſichtliche Unwahrheit leicht tragen und „wie Schweine" im Nichtwiſſen ſich wälzen. Ueberdieß müſſen ſie ihrer Herr und jung ſein. — Unter dieſen ſind die Knaben in der Propädeutik zu unterrichten, aber nicht mit Zwang, ſondern mit Spiel, denn nichts Erzwungenes bleibt feſt in der Seele. *) Zugleich müſſen ſie für den Krieg den Körper üben. Nach dem zwanzigſten Jahre müſſen die Beharrlichen vorrücken und ihnen die Wiſſenſchaften im Zuſammenhang, im Fluß **) encyklopädiſch, beigebracht werden, zur Probe, ob ſie einen Ueberblick, Combinationsgabe haben. Im dreißigſten

*) ψυχῇ βίαιον οὐδὲν ἔμμονον μάθημα.

**) χύδην.

muß man sie in der Macht der Dialektik üben. Hiebei ist denn die Gefahr nahe, daß sie die Gesetze, welche sie bis jetzt für den Maßstab des Rechten gehalten haben, das nun allein aus dem Sein abgeleitet wird, diese ihre bisherigen Aeltern und Erzieher verachten. Darum ist große Vorsicht und ein reifes Alter nöthig. Fünf Jahre darauf müssen sie in die Höhle, ins Leben zurück und die Jugend heranbilden.

Achtes Buch.

Nach Beantwortung der Fragen und Einwürfe über Organisation des Staates (B. V — VII.) kommt Sokrates auf den Schluß des vierten Buchs zurück, auf die Gattungen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im Individuum, wie im Staat:

Die vier fehlerhaften Verfassungen im Staat und im Menschen.

I. **Timokratie**, in Beziehung auf den Muth, Ehrenherrschaft.

1. Im Staat.

Hier entsteht sie aus der Aristokratie durch Parteiung. Alle Dinge haben ihre bestimmte Ordnung; so gibt es auch eine mathematische Zahl für die Menge der zuläßigen Ehen. Wird sie von den Oberen nicht beachtet, so werden Kinder von schlechter Art gezeugt. Diese werden Herrscher und zeugen wieder Schlechtere, bis endlich solche zur Herrschaft gelangen, welche in ihrer Composition eine Beimischung von Eisen zu Silber und Gold haben. Das muß nothwendig Zwietracht in ihrem Wesen erzeugen, denn das Eisen treibt zum Erwerb, das Gold zur angestammten Tugend. Beide vertragen sich endlich dahin, die ihnen zu Bewachung anvertraute Stadt zu Beisitzern und Dienern (Periöken und Oiketen) zu machen und sich dem Kriege hinzugeben (vgl. Sparta).

Was die Art dieser Verfassung betrifft, so haben sie von der Aristokratie noch die Ehre der Oberen, deren Enthaltung von Erwerb, Landbau und Handwerk, die gemeinsamen Mahlzeiten und die Gymnastik. Von sich aber haben sie die Furcht vor der Weisheit, die Neigung zum Beherzten *) und zum Krieg. Die Neigung zur

*) θυμοειδές.

Oligarchie zeigt sich darin, daß sie in der Stille und heimlich geldgierig und verschwenderisch sind. Vom Beherzten endlich erhalten sie ihren eigenthümlichen Charakter der Streit- und Ehrsucht.

2. Im Einzelnen ist

a) Diese Art wild gegen die Sclaven, zahm gegen die Freien, unterwürfig gegen die Obern, streit- und herrschsüchtig, krieg- und jagdlustig. Als Jüngling ist ein Solcher Verächter des Gelds, im Alter zum Geldgeiz getrieben, weil ihm der gute Wächter, der musikalische Logos fehlt. — b) Entstehung. Sohn eines ruhigen, ehrbaren Vaters hört er die Mutter klagen, daß der Vater nicht unter den Oberen sei; dieselben Klagen hört er von vertrauten Dienern, und hat so vom Vater das vernünftige, von der Mutter das beherzte (aufstrebende) Wesen. (550. C.)

II. Oligarchie, Geldherrschaft, entsprechend der Lust nach Nothwendigem.

1. Im Staat

a) entsteht sie aus der Timokratie. Der Geldreichthum treibt, großen Aufwand zu machen, das treibt zu größerem Gelderwerb. Wo Reichthum und Reich in Ehren ist, kommt Tugend und Gut in Unehre. So gibt dann den Anspruch auf Herrschaft ein bestimmtes Vermögen. b) Art der Oligarchie ist aber, daß nicht die Fähigkeit und Geschicklichkeit, sondern Geld allein den Meister macht. Der Staat ist dann getheilt zwischen Arm und Reich; er ist zum Krieg untauglich, weil die Menge im Staat zu fürchten ist. Die Erwerbsucht treibt zu Vielgeschäftigkeit, Landbau, Handwerk. Es kann Einer das Seinige Alles verkaufen und verlieren, bis er in der Stadt nichts mehr ist als ein Armer, der er zuvor auch nichts war, als ein Verschwender. Da wird er wie eine Wespe im Bienennest und bekommt Wespengelüste, mit seinem Stachel zu stechen d. h. er wird Verbrecher.

2. Der Einzelne

a) wird zum Oligarchen in der Weise. Sohn eines Timokratikers sieht er seinen Vater durch die Umstände oder durch das Volk fallen und die Herrschaft sammt Vermögen verlieren. Er stößt die Herrschsucht und das Beherzte vom Thron und wendet sich, durch Armuth erniedrigt, zum Erwerb; Vernunft und Herz haben nur in Geld zu rechnen und das Geld zu bewundern. b) Seiner Art nach ist er aufs Sparen aus und auf die Befriedigung der nothwendigen Be-

dürfnisse im täglichen Leben, er ist ein Schatzjäger. Seine Wespengelüste regen sich bei Verwaltung von Pflegschaften. Doch sucht er die schlechten Begierden niederzuhalten und ist so in ewiger Zwietracht mit sich, ein Feind von allen Ehren- und Fest-Ausgaben (ein wahrer Philister!) (555. A.)

III. **Demokratie** (entsprechend den unnöthigen Gelüsten) *),

1. Im Staat

a) entsteht sie aus der Oligarchie durch die Unersättlichkeit des Reichthums. Die Oberen wollen, bei dem vielen Reichthum, der Jugend die Ausschweifungen nicht verbieten, heben die Selbstbeherrschung auf und treiben bisweilen edle Naturen zur Armuth. Diese sind nun nothwendig neuerungssüchtig. Die Wucherer auf der andern Seite wissen durch Kapital und Zinsen neue Wunden beizubringen. Dem Allem ließe sich abhelfen durch freiwillige Beiträge. Statt dessen aber werden die Oberen mit den Jüngeren erschlafft und weichlich und bekümmern sich um nichts als den Erwerb. Im Kriege zeigt sich daher, daß die Armen mehr ertragen können. Diese kommen zur Ueberzeugung, nur ihre Feigheit lasse die Andern reich sein und ihre Männer seien Nichts. Wo nun von Außen ein kleiner Anstoß hinzukommt, kommt es zum Aufstand. Die Armen siegen, tödten und verjagen die Andern und theilen Güter und Aemter gleich unter sich aus.

b) Die Art der Demokratie aber ist: Da ist Alles voll von Freiheit und freiem Worte. Jeder macht sich nach eignem Gutdünken und Belieben seinen Lebensplan und da freut man sich über das bunte Treiben, wie Weiber und Kinder über ein buntes Gemälde. Weil kein Regiment im Staat ist, gibt es kein Herrschen und kein Gehorchen; der Eine will Krieg, wenn die Andern Frieden, Frieden, wenn die Uebrigen für Krieg sind. Da läuft dann Alles herein, wie in einen Taubenschlag **), und thut was es will, kümmert sich nicht um Strafe und Recht, nicht um edle Beschäftigungen, wenn man nur den Ruf eines Volksmanns ***) hat.

2. In Einzelnen

a) entsteht die Demokratie so: ein Sohn der Sparsamen herrscht er über seine Lüste, welche verschwenderisch und nicht erwerberisch

*) ἐπιθυμίαι οὐκ ἀναγκαῖαι.

**) παντοπώλιον (eigentlich Trödlerladen von Verfassungen).

***) ἔννεας τῷ πλήθει.

sind, d. h. über den unnöthigen Luxus. Es gibt nämlich zweierlei Begierden. Die einen gehen auf das nothwendige Bedürfniß — hieher gehört die Sparsamkeit; die andern gehen auf das Nichtnothwendige: Luxus. Nun aber sparsam und zugleich ungebildet kostet er den Wespenhonig im Umgang mit gewaltigen Ungethümen, die ihm Befriedigung seiner Lust verschaffen und so bei diesem Anstoße von außen wechselt er seine Lüste. Väterliche Ermahnungen können ihn nur in Streit mit sich selbst bringen, so daß die Schaam ihn wieder auf den rechten Weg führt. Gewöhnlich aber treten an die Stelle der verbannten Begierden andere und gebären ein ganzes Nest voll *). Am Ende nehmen sie die Burg der Seele, die sie von allem Guten und aller Bildung leer finden, ein und wissen durch Großsprecherei den ganzen Menschen wieder zu einem Schlaraffenleben herumzubringen, sein Gutes als Einfalt verspottend und beehrend den Uebermuth mit dem Namen von Bildung, Unverschämtheit mit dem der Männlichkeit, Anarchie mit dem der Freiheit, Liederlichkeit mit dem der Herrlichkeit. b) Die Art solcher Demokraten ist aber dann so: wenn der Mann noch glücklich ist, und sich von Ausschweifungen nicht zu weit hinreißen läßt, setzt er im Alter seine Begierden ins Gleichgewicht zu einander und läßt sich vom Zufall regieren, nährt die einen bis zur Uebersättigung, um sich den andern zuzuwenden, keine verachtend, alle gleich behandelnd. Alle, meint er, seien gleich, alle gleich zu schätzen, und so denkt er denn ein freies, glückseliges Leben zu führen (562. A.). Nun kommt die schönste Verfassung und der beste Mann, die

IV. Tyrannei, entsprechend den ungesetzlichen Lüsten.

1. Im Staat

a) Entstehung dieser Staatsform. Dieselbe entwickelt sich heraus aus der Demokratie. Als das Höchste gilt in dieser die Freiheit. Die Unersättlichkeit darin aber führt zum Bedürfnisse der Tyrannei. Denn hat das Volk bei seinem unersättlichen Durst keine tüchtigen Mundschenken, so heißen die Herrscher, wenn sie nicht ganz gelinde sind, sogleich Tyrannen und ihre Freunde Servile **). Diese Freiheit schleicht sich in die Häuser. Junge und Alte wollen gleich sein. Die Väter und Alten fürchten die Söhne, um nicht despotisch

*) Vgl. Matthäi 12, 43 ff.

**) ἐλεύθεροι.

zu erſcheinen; die Jugend legt die Ehrfurcht bei Seite, um Gleichheit zu haben. Dieſelbe Gleichheit gilt zwiſchen Freien und Sclaven, zwiſchen Männern und Weibern. Selbſt die Thiere, Hunde, Pferde u. ſ. w. werden da freier als anderwärts und gehn Niemanden aus dem Weg.

Aber dieſe höchſte Freiheit muß in ihr Gegentheil umſchlagen. In den Jahreszeiten, bei den Pflanzen, bei den Körpern, ſo auch bei den Staaten ruft immer das Uebermaß das Gegentheil hervor *). Hier nun tragen wieder die Schuld die unthätigen, verſchwenderiſchen Männer, als die Wespen, wenn muthig, mit —, wenn feig, ohne Stacheln. In der Demokratie ſind nämlich zwei Klaſſen. Die Einen haben die Macht, die Geſchickten werden die Reichſten, wie die Wespen; das Volk aber unthätig und ohne vielen Beſitz, iſt die gewaltigſte Mehrheit in der Demokratie, wenn es zuſammenſteht. Doch thut das Volk nicht viel, wenn es keinen Honig bekommt. Deßwegen theilen ſeine Vorſteher davon aus, ſoviel ſie können, die Vermöglichen beraubend, ihre Habe dem Volke vertheilend, das Meiſte für ſich behaltend. Die Beraubten wehren ſich ſo gut ſie können um ihre Habe, kommen darum in den Ruf der Ariſtokraten und werden ſo am Ende wider Willen gezwungen, wirklich ariſtokratiſch (oligarchiſch) zu ſein. Das gibt gegenſeitigen Kampf. Nun iſt das Volk gewohnt, einen Vorſteher vor allen andern auszuzeichnen. Der fängt an Menſchenblut zu koſten und ein Wolf zu werden. Er iſt nur im Kampf gegen die Vermöglichen und in Beſorgniß, verbannt oder ermordet zu werden. Er erbittet ſich daher vom Volke eine Leibwache und ſtellt ſich allein auf den Thron der Stadt, von dem er die Andern heruntergeſtoßen.

b) Art und Glück dieſer Verfaſſung. Zuerſt grüßt der neue Tyrann alle, die ihm begegnen, freundlich und mit Lächeln. Iſt er aber mit den auswärtigen Feinden fertig, ſo unterhält er immer Krieg, daß das Volk einen Führer braucht, durch den Kriegsaufwand arm wird und ſeine Beſten vor dem Feind verliert. Das macht ihn bei den Bürgern verhaßt. Die Freimüthigſten wagen zu reden. Dieſe alle muß er aus dem Wege ſchaffen, bis er die Stadt von allen Guten geſäubert hat. Nun muß er ſein glückliches Leben unter dem Haſſe von ſchlechten Bürgern zubringen oder

*) τὸ ἄγαν ποιεῖν τι μεγάλην φιλεῖ εἰς τἐναντίον μεταβολὴν ἀνταποδιδόναι.

aufgeben. Um so mehr braucht er Getreue. Die erhält er durch Lohn, wenn er den Freien ihre Sclaven nimmt und die zu seiner Leibwache macht; darum wird der Tyrann von den Tragikern als so weise gepriesen wegen solchen Umgangs. Die wird er zuerst von den heiligen Schätzen der Tempel unterhalten. Dann aber muß sein Vater, das Volk, ihn und seine Schaar ernähren. Das Volk wird unmuthig und will ihn verjagen, aber muß jetzt erfahren, was für ein Thier es groß gezogen und wie es gegen den Stärkeren den Kürzeren zieht. Und so ist das Volk, entfliehend dem Rauch einer Knechtschaft von Freien hineingerathen in das Feuer der Knechte der Herrschaft (von der Herrschaft in die Knechtschaft, wie vom Regen in die Dachtraufe gekommen).

Neuntes Buch.

War im vorigen Buche die Tyrannei im Großen, im Staate betrachtet worden, so kommt sie jetzt an die Reihe im Kleinen als die Tyrannei

2. im Einzelnen: die Person des Tyrannen.

Hieher gehört eine dritte Art von Begierden. In der Oligarchie gingen sie auf das Bedürfniß, in der Demokratie auf den Luxus, hier gehen sie auf die Gesetzlosigkeit. Hiernach sind also die Fehler der Verfassungen

1) in Beziehung auf das Herz: Timokratie,
2) in Beziehung auf die Begierde,
   a) nach Nothwendigem: Oligarchie,
   b) nach Unnöthigem: Demokratie,
   c) nach Ungesetzlichem: Tyrannei.

Solche Begierden sind in Jedem. Das zeigen die Träume, wenn man voll zu Bette geht. Man kann diese Träume aber vermeiden, wenn man vor dem Einschlafen die Vernunft aufweckt, die Begierden und das Herz besänftigt. Hieraus ergibt sich nun das

a) Werden des Tyrannen.

Sohn jenes demokratischen Mannes, wie er unter III. geschildert wurde, der den goldenen Mittelweg der Begierden wandelt und ein freies Leben führt, wird er vom Vater zu gleichen Sitten angehal-

ten. Aber Andere bringen in ihn die Liebe, als das Haupt der unthätigen, aber zur Ausführung aller Gelüste bereiten Begierde, der großen, beflügelten Wespe. Nun hat er die Leidenschaft und die Narrheit zur Leibwache und entledigt sich aller guten und sittsamen Regungen. So ist Liebe und Trunkenheit die Geburtsstätte des Tyrannen.

b) Seine Lebensart.

Nun entsteht eine ganze Art von Leidenschaften, welche die vorhandenen Einkünfte bald aufzehren. Da schreien sie nach Weiterem, die Liebe an der Spitze. Der Tyrann muß also nothwendig nach allen Seiten hin plündern. Und wie in ihm die neuen Begierden die alten verschlangen, so wird auch er sich gegen seine Aeltern wenden, sie zuerst bestehlen, betrügen, sie zwingen und vergewaltigen, dann auf Einbruch, Straßen- und Tempelraub sich legen. Wenn er allein ist in einer vernünftigen Stadt, dann geht er fort, um einem Tyrannen als Söldner zu dienen; oder im Frieden übt er viele kleine Frevelthaten, Taschendiebstahl, Einbruch, Tempelraub, falsches Gezeugniß, falsche Anklage. Denn das sind noch Kleinigkeiten gegen die Tyrannei über eine Stadt. Sind sie aber zu Vielen, so machen sie das größte Tyrannentalent zum Gewaltherrscher in der Stadt, den, dessen Seele am meisten tyrannisch ist. So sind sie nun schon vor der Herrschaft, im Umgang mit Schmeichlern, kriechend, wenn sie etwas bitten, fremd, wenn sie es erhalten haben, herrschend oder Sclaven, keines Menschen Freund, unzuverläßig, untreu, ungerecht. (576. B.) Und doch wird dieser Zustand, wo Einer Herr über Alle sei, so oft gedacht als der glücklichste. Wie steht es mit diesem Glücke? Doch, hierauf die Antwort zu geben, ist Sache einer ganz eigenen Untersuchung. Bisher ist gefragt worden, was ist das Wesen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. (576. B.) Jetzt kommt die Reihe an den

Zweiten Haupttheil *).

Die Folgen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Dieselben finden erstens ihre

*) Vgl. den Anfang des zweiten Buchs.

I. Begründung

A. in der Schilderung vom Zustand des Tyrannen.

Der Tyrann ist in der Tyrannei, was der Demokrat in der Demokratie. Wie die Staaten, so verhalten sich die Personen. Nun ist eine Stadt unter einem König oder Aristokraten gerade das Gegentheil der Stadt unter dem Tyrannen. Die unter dem König ist die beste und glücklichste, die unter Tyrannen die schlechteste und unglücklichste. Also ist auch der Mensch, der unter der Tyrannei steht, der Tyrannische, der Unglücklichste. Zunächst der, der für Tyrannei angelegt ist. Eine tyrannische Stadt ist in Knechtschaft. Er auch, denn der kleinste schlechteste Theil ist Herr in ihm. Die sklavische, verknechtete Stadt kann nicht thun, was sie will; er auch nicht. Sie ist arm, er auch. Sie muß in ewiger Furcht leben, er auch. Aber noch unglücklicher ist dann der wirkliche Tyrann, der nicht für sich lebt, den vielmehr das Geschick wirklich zum Tyrannen in einer Stadt gemacht hat. Die reichen Bürger haben keine Furcht vor den Sklaven, weil sie Hilfe von der Stadt und von den Freien hoffen dürfen. Aber wie dann? wenn nun der Tyrann mit Weib und Kind in der Einsamkeit abgeschlossen ist mit 500 Sklaven? dazu rings umgeben von Solchen, welche die Knechtschaft hassen? Da muß er seinen Sklaven schmeicheln, ihnen die Freiheit schenken und seinen Knechten gute Worte geben. Ja wenn man ganz in seine Seele schauen könnte, würde man in der nicht viele Befriedigung mancher Lüste finden, nein, er würde des Meisten bedürftig und in Wahrheit arm erscheinen, voll Furcht durch sein ganzes Leben, voll Zuckungen und Schmerzen. (579. E.) So ist denn leicht zu entscheiden: der größte König ist am glücklichsten, der größte Tyrann am unglücklichsten. So viel folgt schon aus der Vergleichung der Verfassungen. Nun aber gibt es (581. C.) einen

B. zweiten Beweis für das Glück des Gerechten aus der Natur der Seele.

Die Seele hat drei Elemente, 1) das Begehrliche, dieß ist gewinnsüchtig; 2) das Beherzte, das ist ehrsüchtig; 3) das Denkende, und dieß ist weisheitssüchtig *). Hienach gibt es auch dreierlei Gattungen von Menschen und dreierlei Arten von Vergnügungen. Aber

*) φιλοκερδὴς, φιλότιμος, φιλόσοφος.

über alle kann der Philoſoph aus Erfahrung am beſten urtheilen. Denn der Gewinnſüchtige kennt das Seine, aber nicht das Vergnügen des Wiſſens, der Philoloph umgekehrt hat auch für ſeine Nahrung zu ſorgen. Der Ehrſüchtige ebenſo, während der Philoſoph auch die Ehre erfahren kann. So hat der Philoſoph weiter auch allein den richtigen Maßſtab des Urtheils in der Vernunft. Der aber behauptet, das Vergnügen des Wiſſens ſei das Höchſte. (583. A.) Dafür nun, daß der Philoſoph allein das wahre Vergnügen habe, gibt es auch einen

C. dritten Beweis aus dem Begriff der reinen Luſt.

1) Die Begierden. Freud iſt Gegentheil von Leid. In der Mitte zwiſchen beiden iſt die Ruhe. Als Ruhe von Leid iſt ſie angenehm, als Ruhe von Freud unangenehm. Folglich hat ſie an beiden Theil. Sie iſt alſo nichts Abſolutes, ſondern nur relativ. — Es gibt aber auch Genüſſe ohne folgendes oder vorangehendes Leid z. B. beim Geruch. Befreiung von Leid iſt alſo noch nicht die reine Luſt, die körperlichen Freuden in der Wirklichkeit und in der Ewartung ſind jedoch immer von der Art, Befreiung von Leiden zu ſein. Werden ſie alſo für die reinen gehalten, ſo iſt es, wie wenn man C. ——— oben,
B. ——— mitten,
A. ——— unten
ſetzt und einer von A aus heraufgehoben ſchon B für ganz oben hält, weil er C die wahre Höhe nicht kennt. Aus A dem Dunkel ins Licht ſchauend findet er das Helldunkel in B ſchon helle. Hunger und Durſt aber ſind Gefühle der Leere für den Körper, Unwiſſenheit und Unverſtand für die Seele. Speiſe und Verſtand macht alſo voll und ſatt. Die wahre Sättigung geſchieht aber eher durch das, was mehr ſeiend iſt als durch das, was es weniger iſt, geſchieht in höhrem Grade durch das was am Sein Theil hat. Das iſt mehr bei der Seele als bei dem Körper der Fall *). Wer nun ſelbſt mehr ſeiend von mehr Seiendem erfüllt wird, wird auch in höherem Grade geſättigt. Das iſt denn der Fall mit der Seele und mit dem Wiſſen. Wer alſo Wiſſen und Tugend nicht kennt, begnügt ſich mit Schmauſereien und iſt ſchon mit der Mitte zufrieden ſtatt nach der

*) Vgl. Apolog. Socr. c. 17 und hiemit Matth. 6, 19. 20.

Höhe zu ſchauen. Da iſts aber klar, daß Solche nur ein Schattenbild der Luſt, mit Leid gemiſcht, beſitzen.

2) Der Muth. Auch hier gilt, daß die Strebungen, welche dem Wiſſen und der Vernunft gelten, das Wahrſte ergreifen.

3) Das iſt nun bei dem Philoſophen mit ſeinem Streben nach Wiſſen ganz der Fall mit ſeiner ganzen, ungetheilten Seele. Alles Andre läßt ihn ſein Vergnügen nicht finden, wo dieſes von der Vernunft ſich entfernt. Solches entfernt ſich zugleich von Geſetz und Ordnung. Und dieß gilt am meiſten von den Liebes- und Tyrannengelüſten, am wenigſten von geordneten Königsluſten. Daraus läßt ſich genau berechnen, wie viel das Leben des Tyrannen unangenehmer iſt als das Leben des Königs. Es gibt dreierlei Vergnügungen 1) ächte in Beziehung auf das Denken, 2) falſche in Beziehung auf das Herz und 3) in Beziehung auf die Luſt. Von der erſten iſt nun der Tyrann nach folgendem Verhältniß entfernt:

Tyrann — Demokrat — Oligarch — : 3fache Entfernung,
ſodann Oligarch — Timokrat — Ariſtokrat,
abermals 3fache Entfernung. Alſo iſt die Entfernung nach Einer Dimenſion ausgedrückt $= 3 . 3 = 9$. Nun aber hat das Bild drei Dimenſionen, alſo iſt die Entfernung in 3facher Dimenſion, in dritter Potenz, im Würfel zu nehmen, d. h. ſie beträgt $9^3 = 729$. D. h. 729 mal beſſer lebt der König als der Tyrann.

Hieraus ergeben ſich nun folgende Reſultate für den Anfang des Geſprächs im erſten und zweiten Buch.

Falſch iſt: die vollendete Ungerechtigkeit unter dem Schein der Gerechtigkeit bringe Nutzen. (B. II. p. 361.) Denn man bilde nach Art der mythologiſchen Ungethüme ein Thier mit unendlich vielen Köpfen wilder und zahmer Thiere rings umher von der größten Größe — dieß die Lüſte, — die Geſtalt eines Löwen (der beherzte Muth), die Geſtalt eines Menſchen (Denken); man ſetze dieſe zuſammen, und umgebe nun das Ganze als mit einer Hülle mit Menſchengeſtalt. Wer nun ſagt, Ungerechtigkeit ſei nütze, will nichts Anderes als der Menſch ſolle jenes Ungethüm und den Löwen in ſich nähren und den Menſchen in ſich Hungers ſterben laſſen.

Dagegen umgekehrt, wer die Gerechtigkeit für nützlich erklärt, will, der Menſch ſolle ſeinen innern Menſchen bei ſich er-

halten, von jenen Thieren als ein kluger Landmann nur die zahmen nähren und zähmen, die wilden tödten. Gut iſt ſomit, was das Thieriſche der Natur dem Menſchen und wohl Gott ſelbſt unterthan macht; ſchlecht, was das Zahme unter das Wilde verknechtet. So wenig nun einer Geld nimmt, um Sohn oder Tochter in ſchlechter Leute Hände zu geben, ſo wenig wird er Geld nehmen, um ſein Beſtes an ſein Schlechteſtes zu verkaufen. Ausſchweifung nährt aber jenes vielköpfige Ungeheuer über Gebühr. Handwerk bringt darum Unehre, weil es ſich nur darauf verſteht, den Thieren im Menſchen zu dienen und Befriedigung zu verſchaffen. Darum aber eben iſt es eine Wohlthat für dieſe (vgl. B. I. 338. C.), wenn ein Verſtändiger über ſie herrſcht. Und das will das Geſetz, die Freiheit einſchränken, um frei zu machen *). Es läßt die Jünglinge nicht bälder frei, als bis die Erziehung in ihnen ſelbſt einen Wächter und Herrſcher der Zügelloſigkeit entgegengeſtellt hat. Darum iſts auch kein Vortheil, im Verborgenen unrecht zu thun; denn dadurch wird man noch ſchlechter. Durch Strafe aber wird das Thieriſche gezähmt und das Zahme befreit. Hienach nun wird der Philoſoph Genüſſe und Eſſen nicht annehmen, die ihn nicht beſſer machen. Darum wird er ſich nicht gerne, wenn nicht ein Göttergeſchick treibt, an den Staat machen, wenigſtens in ſeinem Vaterland. Doch gibt es im Himmel vielleicht ein Muſterbild für den, der ſehen und darnach ſich einrichten will. Es macht aber keinen Unterſchied, ob es wo iſt oder nicht, denn ihm eben wird des Philoſophen Handeln angehören und ſonſt Keinem!

Zehntes Buch.

Der Anfang des Buchs iſt eine Epiſode, welche, was im 2ten und 3ten Buch von Fabeln und Dichtung geſagt war, noch näher ausführt und beſpricht,

die Zuläßigkeit der Dichtkunſt.

Sie ſcheint nämlich ein Verderben für die Gedanken aller Zuhörer, welche das Wiſſen nicht haben. Es kommt dabei an auf das

*) 591. τὸ μὴ ἐᾶν ἐλευθέρους εἶναι ἕως ἂν . . τῷ παρ' ἡμῖν τοιούτῳ ἀντικαταστήσωμεν φύλακα ὅμοιον καὶ ἄρχοντα ἐν αὐτῷ καὶ τότε δὴ ἐλεύθερον ἀφίεμεν. Vergl. Römer 6. Joh. 8, 36.

I. Wesen aller Nachbildung (Mimese). Von allem Vielen gibt es nur Eine Idee. Im Blicke auf seine Idee arbeitet der Handwerker. Wie aber! ein Handwerker, der alle Geräthe machen, alle Pflanzen der Erde und alle Thiere bilden, Erde, Himmel, Götter und Alles zuwegebringen könnte! Das kann man im Spiegel. Aber dieser gibt den Schein, nicht das Wesen. Ein solcher Bildner ist auch der Maler. Der Tischler aber macht etwas in der Art des Seienden, wenn gleich nicht seiend *). Es gibt somit 3 Arten der Dinge: 1) das wahrhaft Seiende — von Gott, 2) das in der Art des Seienden — vom Handwerker, 3) den Schein — vom Maler. Gott ist nun der Urheber und kann nur Ein Urbild von jedem Dinge machen, weil, wenn es zwei gäbe, diese wieder unter ein gemeinsames, höchstes Urbild fallen müßten. Der Handwerker ist der Verfertiger; der Maler ist der Nachbildner des Verfertigten. Er kann aber die Gegenstände nach den verschiedenen Seiten ihrer Erscheinung abbilden. Daraus ist klar, er geht nur auf die Erscheinung, gibt ein Phantasma, ein Scheinbild und ist weit von der Wahrheit entfernt. So müssen wir bei all diesen Nachbildungen sagen, sie sind weit weg von der Wahrheit. Daher

II) die Anwendung auf Homer und die Dichtkunst.

A) An sich. Wenn einer zugleich das Urbild und das Nachbild machen könnte, würde er sich wohl hauptsächlich mit dem Urbild abgeben. So müssen wir denn auch bei Homer nach dem Urbild fragen, in dem er etwas geleistet. Er kann aber nicht aufweisen eine Verfassung, wie Lykurg und Solon, nicht einen gutgeführten Feldzug, nicht weise Speculationen, wie Thales und Anacharsis, nicht eine Schule von Verehrern, wie Pythagoras. So ist denn zu sagen, daß der Dichter mit den Farben jeglicher Kunst Worte und Reden anmalt, ohne etwas davon zu verstehen. Diese Farben aber sind Rhythmus und Metrum und dieser Farbe entkleidet würden ihre Nachbildungen wenig gleich sehen. Weiter aber gibt es für jedes Ding 3 Künste, Gebrauch, Verfertigung, Nachbildung, und hier muß offenbar der Gebrauchende am erfahrensten sein. Der Dichter nun, gezwungen, mit dem Wissenden zusammen zu sein, hat offenbar nur immer den rechten Glauben, wo der Gebrauchende das Wissen

*) Vgl. den Sophisten p. 67 unsrer Schrift.

hat. Er hat also weder das wahre Wissen, noch selbst die wahre Vorstellung, sondern allein den Glauben.

B) Was die Wirkungen der Dichtkunst betrifft, so erscheinen die Dinge uns wegen der optischen Täuschungen in verschiedener Größe. Ihre wahre Größe aber ergibt sich allein durch Rechnen und Messen. Aber nach dem Messen erscheinen sie doch noch verschieden. Also muß die maßlose Vorstellung in der Seele von der maßhaltenden verschieden sein und das dem Maß und Denken Glaubende wird besser, das Andre schlechter sein. Also auch die Nachbildung, die fern von der Wahrheit ist. Was vom Gesicht gilt, gilt nun auch vom Gehör: der Dichtkunst. Sie stellt Menschen dar in freiwilligen und unfreiwilligen Handlungen und ihren Folgen, Freude und Leid. In diesen Wechseln seiner Lage kommt aber der Mensch in Aufruhr und Widerspruch mit sich. Nun ist oben gesagt, der ordentliche Mann werde solcherlei Verluste am leichtesten tragen. Nicht daß er sich nicht betrübte, aber so daß er Maß hält im Leid. Dieß thut er mehr vor fremden Augen, als in der Einsamkeit: dort zwingt er sich, hier läßt er sich gehen. Das nun, was ihn mahnt, sich Zwang anzuthun, ist die Sitte und Vernunft; was zum Leide zieht, ist die Leidenschaft, das Pathos, selbst. Die Sitte will, daß Vernunft Herr werde über das Leid durch Ueberlegung des Geschehenen. Was aber zur Erinnerung der Leiden, zu Klagen und Jammern führt und hinzieht, ist Unvernunft. — Eben dieses Klagende nun in allen Variationen ist Gegenstand der Nachbildung in der Tragödie und Poesie. Der Dichter wendet sich also an den heulerischen Charakter, aber das Aergste ist, daß er selbst die Ordentlichen verderbt.

Der Held der Tragödie mit seinen langen Tiraden über seinen Schmerz, mit seinem Klagen und Jammern wird bewundert. Und doch würde man sich schämen, ihn in seinem eigenen Leben nachzuahmen. So wird also eben das sonst mit Macht Niedergehaltene Herr und die Vernunft läßt das Heulerthum gewähren. Und doch, wenn man sonst das Mitleidliche groß zieht, ist es schwer, dasselbe in seinen eigenen Leiden niederzuhalten. Gerade so ist es mit der Komödie, wo als lächerlich belacht wird, was man sich sonst nicht erlaubte. Darum verdient Homer nicht den Namen eines Erziehers von Griechenland und wenn man die süßliche Muse mit Liedern und Versen hereinläßt, so herrscht bald Lust und Leid in der Stadt statt des Gesetzes und der Vernunft, die doch immer das Beste sind.

Darum darf man das für wahr Erkannte nicht verrathen, wenn man auch noch so sehr von der Lieblingsmuse bezaubert ist. Könnte aber die Dichtkunst eine gerechte Vertheidigung vorbringen, so könnten wir nur gewinnen. Bis dahin jedoch müssen wir bei der Wahrheit bleiben, denn ihr ist ein großer Lohn und Preis. (608. B.)

Damit ist nun die Rede wieder auf das eigentliche Thema gekommen, die Folgen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, und nachdem im vorigen Buche die Begründung gegeben ist, kommen nun die

II. Preise der Tugend.

A. Hauptpreise nach dem Tod.

Die Seele ist unsterblich und geht nicht unter. Denn 1) es gibt ein Gut und ein Uebel. Uebel ist, was Alles zerstört und verderbt; Gut, was Alles erhält und fördert. Kommt Uebel an etwas, so wird dieß schlechter, bis es zu Grunde geht. Gibt es aber etwas, in das das Uebel kommen kann, um es schlechter zu machen, ohne jedoch es zerstören und auflösen zu können, so könnte es für ein Solches kein Verderben geben. 2) So aber ist die Seele. Ungerechtigkeit, Ausschweifung, Feigheit macht sie schlechter. Der Körper wird nun durch seine Schlechtigkeit und Krankheit zerstört. Aber die Seele wird nicht so zu Grunde gerichtet, daß sie sterben und den Körper lassen müßte. Und doch ist es widersinnig, es sollte etwas durch fremde Schlechtigkeit zu Grunde gehen, dem die eigene nicht den Untergang bringt. Also, wenn auch des Körpers Schlechtigkeit der Seele Schlechtigkeit brächte, so könnten wir nie zugeben, sie gehe ohne ihre eigene Schlechtigkeit zu Grunde. Es müßte somit für die Sterblichkeit der Seele bewiesen werden, daß die Schlechtigkeiten und Krankheiten des Körpers sie selbst ungerechter und schlechter machen. Folglich müßten die Seelen durch den Tod am ungerechtesten werden. Wollte aber das Einer zu behaupten wagen, so würden ja die Seelen durch den Gipfel der Ungerechtigkeit im Tode von allem Uebel und Ungerechtigkeit befreit, durch die höchste Schuld frei von aller Schuld. Wenn aber also die Seele weder durch fremdes, noch durch eigenes Uebel vernichtet wird, so bleibt sie unvernichtet und unsterblich.

So bleibt sie sich immer gleich und identisch. Denn wenn das Unsterbliche sich quantitativ vermehrte, so müßte es aus

dem Sterblichen entstehen, und so am Ende alles Sterbliche unsterblich werden. Sie kann nicht von sich unterschieden sein, sonst wäre sie zusammengesetzt. Man muß sie aber betrachten rein für sich, nicht in Gemeinschaft mit dem Körper, nicht als eine Meerperson mit Felsen, Zacken und Klippen, sondern gereinigt und entledigt von allem Steinigten und Erdigen. (612. A.)

B. Nebenpreise: Beifall, Lohn und Meinung.

Jetzt nachdem die Gerechtigkeit an sich als das Beste für die Seele erwiesen ist, darf auch von Nebenpreisen die Rede sein. Denn nun darf gegen das Frühere (B. II. p. 367) auch angenommen werden, daß die Gerechtigkeit nicht nur das Sein, sondern auch den Schein, den Beifall vor den Andern habe.

1. Im Leben.

Von den Göttern fallen solche der Tugend zu. Denn sie ist den Göttern bekannt, bei den Göttern beliebt. Für den Gottgeliebten aber muß Alles, was von den Göttern kommt, nothwendig zum Besten führen *), wenn ihm nicht frühere Sünde ein nothwendiges Uebel bringt. So ist er Gott ähnlich, so viel als möglich. Was aber das Urtheil von Menschen betrifft, so laufen die Ungerechten am Anfang schnell in der Rennbahn, aber auf der Hälfte des Weges lassen sie vor Müdigkeit den Kopf hängen und kommen um den Preis **). Der Gerechte aber lauft bis zum Ende, wird gekrönt ***) und hat ein ehrbares, geachtetes und glückliches Alter.

2. Im Tode.

Hierüber gibt ein Mythus des Armeniers Er †) den besten Aufschluß. (615. A.) Der fiel in der Schlacht und wie man 10 Tage nachher die Todten schon in Verwesung zusammenlas, fand man den Leichnam gesund und wohlbehalten, man brachte ihn nach Hause zum Begräbniß, und da am zwölften Tage lebte er auf dem Scheiter-

---

*) *ἐάντ' ἐν πενίᾳ γένηται ἐάντε ἐν νόσοις ἤ τινι ἄλλῳ τῶν δοκούντων κακῶν, ὡς τάχιστα (τῷ δικαίῳ ἀνδρὶ) πάντα εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσει ζῶντι ἢ καὶ ἀποθανόντι.* Vergleiche dieß mit der paulinischen Stelle des Römerbriefs 8, 28—39.

**) Vergl. 1 Corinther 9, 24 ff.

***) Vergl. 2 Timoth. 4, 7. 8. — †) *Ἤρ.*

haufen wieder auf und erzählte, was er in der Zwischenzeit gesehen *). Was er erzählte, betraf

A) das nächste Schicksal der Gestorbenen. Er kam an einen göttlichen Ort, wo die Erde unten, der Himmel oben zwei Oeffnungen hatte. Richter saßen in der Mitte, wiesen die Gerechten nach der Rechten zum Himmel, den Urtheilsspruch auf der Stirne, die Ungerechten zur Linken **) hinab in die Erde, das Urtheil auf dem Rücken. Die gingen zu den angewiesenen Pforten hinein; zu den andern Pforten aber kamen die Seelen heraus, die aus der Erde voll Schlamm und Staub, die aus dem Himmel rein. Sie setzten sich zusammen auf die Wiese und erzählten einander, wie sie eine tausendjährige Wanderung durchgemacht und was sie da gesehen und zwar 1) die Ungerechten in der Erde. Da ist die Hauptsache, daß jeder Frevler für jede Ungerechtigkeit 10fach büßen müsse (daher sind es auch 1000 Jahre, weil das Menschenleben zu 100 gerechnet wird). Gottlosigkeit aber, Frevel gegen Götter, Heiligthümer und Aeltern bringen ewige Strafe (so für einen Pamphylier Ardiaios, der als Tyrann einen greisen Vater und einen älteren Bruder ermordet). Wie die Seelen nach ihrer Wanderung an die Ausgangspforte kommen, brüllt die Oeffnung und auf das Getöse kommen feurige, wilde Männer, binden die Frevler an Händen und Füßen, werfen sie nieder, schinden und zerfleischen sie am Wege auf Dornen. 2) Die Gerechten aber bleiben 7 Tage auf der Wiese, am achten machen sie sich auf den Weg, am vierten darauf kommen sie an den Ort, wo sie herabschauen können.

B. Der Himmel und die Wahl. Dort sehen sie durch den ganzen Himmel und die ganze Erde gezogen ein Licht, wie einen Regenbogen, nur glänzender und reiner. Bei dem kommen sie nach einer Tagereise an. Sie sehen in der Mitte das Licht, die Strahlenbündel in einen Knotenpunct vereinigt, von der Mitte herab geht der Faden der Schicksalsgöttin, der alle Umläufe regiert. Diese, die Ananke, hat eine Spindel von Diamant. Der Wirtel an derselben aber hat folgende Beschaffenheit. In einer großen durchsichtigen Kugel sind sieben andere eingeschlossen, welche nach oben eine Oeffnung haben, so daß die Spindel mitten durch diese

*) Sollten das nicht vielleicht Andeutungen des Somnambulismus und des magnetischen Schlafes sein!?

**) Wem fällt hier nicht Matthäi 25, 31 ff., besonders 33. 34. 41. ein!

acht getrieben ist und alle zusammen den Wirtel bilden. Die äußerste Kugel hat den größten Umfang der Oeffnung, die größte Weite, die zweite ⅞, die dritte ⅔, die vierte ½, die fünfte ⅗, die sechste ½, die siebente ⅙, die achte ¼ der ersten. Die größte ist bunt, die siebente am glänzendsten, die achte hat die Farbe vom durchscheinenden Siebenten. Die zweite und fünfte sind einander gleich, etwas bräunlicher, die dritte am weißesten, die vierte röthlich, die sechste noch weißer, denn die erste. Der Faden nun regiert die ganze Bewegung. Die sieben innersten haben die entgegengesetzte Bewegung des Ganzen, die achte geht am schnellsten, darauf gleich mit einander die siebente, sechste und fünfte, dann die vierte, dritte, zweite. Das Ganze dreht sich im Schooße der Schicksalsgöttin und auf jeder Kugel sitzt oben eine Sirene, welche in der Bewegung ihren eigenthümlichen Ton gibt, so daß eine volle Harmonie entsteht *).

Neben der Ananke sitzen ihre Töchter, die Moiren, sonst Parzen genannt, singend zur Harmonie der Sirenen, Lachesis besingend die Vergangenheit. Klotho die Gegenwart und Atropos die Zukunft. Nun wurden alle zur Lachesis geführt. Ein Prophet stellte sie in Ordnung, nahm aus der Lachesis Schooß die Loose und die Lebensurbilder und sprach **): „Ihr wählet euren Geist, nicht er euch. Das erste Loos hat die erste Wahl des Lebens, das auf ewig bindet. Die Tugend aber bleibt ohne Herr, die mag man wählen oder verwerfen, von ihr viel nehmen oder wenig. Die Schuld liegt am Wähler; Gott ist ohne Schuld." Nach diesen Worten habe er ihnen die Loose hingeworfen, durch welche die Reihe der Wahl bestimmt war. Nun wurden ihnen die Urbilder der verschiedenen Lebensarten der Menschen, Thiere u. s. w. vorgelegt zur Wahl. Nur die Verfassung der Seele war nicht eingeschlossen, so daß mit der Wahl eines andern Lebens auch diese hätte geändert werden müssen, sonst aber Alles, Krankheit, Gesundheit, Reichthum, Ar-

---

*) Die sogenannte pythagoräische Sphärenharmonie, deren nähere mathematische Construktion sich im folgenden Dialogen, dem Timaios, findet.

**) *οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε· πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἱρείσθω βίον, ᾧ συνέσαι ἐξ ἀνάγκης· ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει· αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος.* (618.)

muth. Darum eben iſts von Wichtigkeit, das Wiſſen zu erwerben, das die Lebensweiſen unterſcheiden und beurtheilen kann.

So habe auch der Prophet geſprochen: „Auch wer zuletzt herankommt, wenn er mit Verſtand wählt, dem iſt bei ſtrebſamem Leben ein lieblich Loos bereit, kein ſchlechtes. Darum der Erſte in der Wahl ſei nicht ſorg'os, der Letzte nicht entmutbigt.“ (620. B.) Da wählte nun der Erſte die Tyrannei; er war vom Himmel gekommen, hatte früher in einem ordentlichen Staat ehrbar gelebt, aber er war ohne Uebung in Arbeit. So werden viele vom Himmel kommend in ſolche Dinge verſtrickt, während die Ankömmlinge von der Erde mit den Mühen bekannt nicht ſo vorſchnell zur Wahl ſich reißen laſſen. So gibt's für viele Seelen da einen Wechſel von Gut und Bös. Die Wahl ſelbſt aber iſt theils lächerlich, theils traurig, theils ſonderbar zu ſchauen: Orpheus verwandelt in einen Schwan, Thamyras in eine Nachtigall, ein Schwan in einen Menſchen, der telamoniſche Ajas in einen Löwen, Agamemnon in einen Adler, Atalante in einen Athleten, Epeus in eine Handwerkerin, Therſites in einen Wiedhopf, Odyſſeus in einen Stillen im Lande.

Nun treten alle zur Lacheſis und erhalten ihren Genius; der führt ſie zu den andern Moiren und zum Schickſal. Dann gehen alle hinab in die Lethe-Ebene, wo wegen der großen Sonnenhitze alle aus dem Fluſſe Sorgenlos trinken müſſen; die Unbeſonnenen aber trinken über das Maß und wer immer trinkt, vergißt Alles. Darauf ſchlafen ſie ein und werden unter Donner und Blitz, wie glitzernde Sterne zur Geburt emporgetragen.

Drum immer den Weg nach Oben *) gehalten und Gerechtigkeit mit Verſtand in aller Weiſe gepflegt, daß auch uns freund werden die Götter und daß wir hier und als gekrönte Sieger, heunieden und auf der tauſendjährigen Wanderung uns wohlbefinden!

Wir ſchließen mit einer Bemerkung über den erſten Theil dieſes letzten Buchs. Das Auffallendſte im Platoniſchen Staate iſt neben der Weibergemeinſchaft die Ausweiſung der Dichtkunſt. Platon hatte hiezu zwei Gründe: 1) das Weinerliche (Sentimentale) der Tragödie. Da war er im Recht zu ſeiner Zeit gegen Euripides; aber zugleich bemerken wir in der ganzen Auseinanderſetzung

*) Vergl. Philipper 3, 20. Coloſſer 3, 2.

die antike Würde und Größe, wenn man will, den antiken Hochmuth, der seine Schwäche nicht zur Schau tragen, sondern verbergen will. — 2) Das von ihm so sehr und bei vielfachen Gelegenheiten angegriffene Scheinwesen aller Nachbildung, der Dichtkunst — wie eigentlich, setzen wir hinzu, aller Kunst. Hier aber ist der Philosoph offenbar inconsequent, indem er die handwerksmäßigen Geräthschaften dem Sein und der Idee näher stellt, als die Kunst, welche gerade durch die Idee belebt, diese in ihrer adäquaten Erscheinung zur Anschauung bringen will. Er kennt nur den Naturalismus in der Kunst, nicht den Idealismus, der die alltägliche Erscheinung ihrer zufälligen Mängel entkleidet, um sie in den Aether der Idee, der ewigen Schönheit, zu tauchen und das Kunstwerk als Erscheinung der Idee hinzustellen.

Hier kommt aber nun eben auch wieder der Mangel des platonischen Staates überhaupt zu Tage. Wie er das Kunstwerk nur in seiner negativen Beziehung zur Idee auffaßt, so ist sein Staat überhaupt vornämlich unter der Beziehung der Negation gedacht, der Abschließung, der festen Stellung nach außen. Deßwegen nimmt der Wehrstand in demselben eine so gewichtige Stelle ein. Die treibende Idee einer philosophischen Construction des Staates, daß die Vernunft in demselben herrsche, ist wohl in dem oft wiederholten Satze ausgesprochen, daß die Philosophen herrschen sollen, aber aus diesem Gedanken ist nicht der ganze Organismus des Staates als objective Gestaltung des Geistes, als „Wirklichkeit der Vernunft" herausgeboren. Der Staat hat nicht seinen innern Selbstzweck an sich und eben deßwegen wird ihm auch das heiligste Recht des Einzelnen geopfert (Buch V.), das allein in einem wirklich gegliederten und lebendig vermittelten Organismus einen Platz findet. Aber der Philosoph stand als Mensch innerhalb der antiken Anschauung, die überhaupt das Individuum hinter das große Ganze zurückstellte, und insbesondere unter der Stimmung der Zeitverhältnisse, die ihm bei den Wirren der athenischen Demokratie eine der spartanischen ähnelnde Verfassung als das Ideal einer „rettenden That" erscheinen ließ!

Da die Darstellung der 10 Bücher de republica in ihrem Fortgange oft unterbrochen ist und unmittelbar keinen organischen Zusammenhang darbietet, so lassen wir hier eine systematische Uebersicht nachfolgen mit Angabe der Bücher, denen die einzelnen Theile zufallen.

Nach den Vorträgen über die gewöhnlichen Ansichten und Erklärungen von Gerechtigkeit (Buch 1. und 2. erste Hälfte) handelt es sich um das

Seite

I. Wesen der Gerechtigkeit.

1. Der Staat 164

1. Entwurf des Staats 164

A. Bildung des Staats. Buch II. . . 164

B. Erziehung zum Bürger. Buch II. . . 165

I. Erste, kriegerische Erziehung. . . . 165

1. Fabeln a. nach Inhalt. B. III. . . 165

b. nach Form. B. III. . . . 167

Zulässigkeit der Dichtung überhaupt. B. X. 194

2. Musik. B. III. 167

3. Gymnastik. B. III. 168

II. Zweite, philosophische Bildung. B. VI. VII. . 177

1. Gegenstand: Idee des Guten und ihr Abbild 179

2. Nothwendigkeit und Ziel 180

3. Gang 181

a. Lehrgegengestände: Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Harmonie, Dialektik . . 181

b. Vertheilung nach Altersstufen. . . 183

C. Zusammenleben der Wächter. B. III. . 169

Weiber- und Kindergemeinschaft. B. V. . . 172

I. Gleichheit der Frauen mit den Männern . . 172

II. Gemeinschaft als

A. nützlich nach 173

1. Durchführung. 173

2. Vergleichung mit dem Begriff des Staats. 174

3. Vortheilhafte Folgen . . . 175

B. möglich. 175

D. Die Herrscher im Staate. B. III. . . . 168

I. Nothwendigkeit der Philosophie für sie. B. V. 175

II. Wesen der Philosophie. B. VI. . . . 177

2. Aufweisung der Gerechtigkeit im Staat . 170

Ordnung der drei Stände. B. IV. 171

II. Die Seele 171

Die drei Gestalten der Seele. Gerechtigkeit. B. IV.

Seite

III. Vergleichung des Staats und der Seele: Ungerechtigkeit.
B. VIII. 184
A. Timokratie: θυμὸς 184
1. Staat 185
2. Seele.
B. Oligarchie. ἐπιθυμία ἀναγκαίων. Begierde nach Nothwendigem 185
1. Staat.
2. Person.
C. Demokratie. — ἐκ ἀναγκαίων. Begierde nach Unnöthigem 186
1. Staat.
2. Individuum.
D. Tyrannei. — παρανόμων. Begierde nach Ungesetzlichem 187
1. Staat. 187
2. Person. B. IX. 189

II. Früchte der Gerechtigkeit (und Ungerechtigkeit). 190
I. Ihre Begründung.
A. Aus der Vergleichung von Staat und Seele. B. IX. . . 191
B. Aus dem Wesen der Seele. B. IX. 191
C. Aus dem Begriffe der reinen Lust. B. IX. 192
II. Die Preise der Tugend 197
A. Die Hauptpreise nach dem Tode. B. X. 197
B. Die Nebenpreise. Anerkennung derselben. B. X. . . . 198
1. im Leben 198
2. im Tode, B. X. 198

V. Timaios,

oder

von der Weltſeele.

Nach Erforſchung und Begründung der Ideenlehre als der Grundlage der ganzen Philoſophie, nach Erfaſſung der Ideen als Princips des ganzen Seins, mußte der Philoſoph naturnothwendig im innern Verlaufe ſeines Lebens dazu geführt werden, aus dieſen ſeinen Ideen heraus das wirkliche Sein zu begreifen. So war er, was der Idee am nächſten lag, an die objektive Geſtaltung der Idee im Staatsleben herangetreten im vorigen Geſpräche. Dieſem nun folgt die objektive Geſtaltung der Idee in der Welt, in der Natur ſelbſt. Der Lehre vom „objectiven Geiſte" folgt die „Naturphiloſophie". Dieß iſt der innere Zuſammenhang beider Dialogen, wie er denn auch äußerlich angedeutet iſt ſogleich im Eingang des Timaios.

Sokrates geht das vorhergegangene Geſpräch über den Staat kurz wieder durch. Die Landleute und Handwerker ſeien vor Allem auszuſcheiden, ſodann die Vaterlandsvertheidiger als Wächter des Staats, mild gegen die Bürger, feindſelig gegen die Feinde; ihre Kinder müſſen alle gemeinſchaftlich erzogen ſich Alle für Brüder halten und die Aelteren müſſen immer als Gleiche mit Gleichem verbunden ſein. Nach dieſer Anordnung wünſchte aber auch Sokrates den Staat, der bisher ruhte, in Bewegung, im Kampfe gegen Andere zu ſehn, wie er der Erziehung und Bildung das Nöthige gibt, ſowohl in den Thaten des Krieges als in Verhandlungen. Hiefür die Bürger einheimiſch zu machen hält Sokrates ſeine Gaſtgeber Timaios, Kritias und Hermokrates beſonders für geſchickt und er wünſcht nun, daß ſie ihm ihr Verſprechen in dieſer Beziehung halten. (20. D.)

Seite

III. Vergleichung des Staats und der Seele: Ungerechtigkeit.
B. VIII. 184
A. Timokratie: θυμός 184
1. Staat 185
2. Seele.
B. Oligarchie. ἐπιθυμία ἀναγκαίων. Begierde nach Nothwendigem 185
1. Staat.
2. Person.
C. Demokratie. — ἐκ ἀναγκαίων. Begierde nach Unnöthigem 186
1. Staat.
2. Individuum.
D. Tyrannei. — παρανόμων. Begierde nach Ungesetzlichem 187
1. Staat. 187
2. Person. B. IX. 189

II. Früchte der Gerechtigkeit (und Ungerechtigkeit). 190
I. Ihre Begründung.
A. Aus der Vergleichung von Staat und Seele. B. IX. . . 191
B. Aus dem Wesen der Seele. B. IX. 191
C. Aus dem Begriffe der reinen Lust. B. IX. 192
II. Die Preise der Tugend 197
A. Die Hauptpreise nach dem Tode. B. X. 197
B. Die Nebenpreise. Anerkennung derselben. B. X. . . . 198
1. im Leben 198
2. im Tode. B. X. 198

A.

Die Schöpfung aus Weisheit, unmittelbar von Gott.

1.

Vor Allem ist zu unterscheiden das Immerseiende, das kein Werden hat und das Immerwerdende, das kein Sein hat. Das Eine ist als immer sich selbst gleich durch vernünftiges Denken zu erfassen, das andere ist mittelst unlogischer Wahrnehmung zu vermuthen. Es vergeht und ist niemals. Jedes Werdende muß aber weiter eine Ursache haben. Wenn nun der Baumeister im Schaffen seinen Blick auf das Sichselbstgleiche gerichtet hat, so ist das Werk gut, im andern Falle nicht. Nun fragt es sich bei dem All zu allererst, ob es immer war, ohne einen Anfang des Werdens, oder ob es einen Anfang des Werdens gehabt hat. Das Letztere. Denn als betastbar und körperlich gehört es zur Sinnenwelt, welche im Werden begriffen ist. So muß es denn eine Ursache, einen Schöpfer und Vater haben und als schön und als das Werk eines guten Baumeisters muß es im Blicke auf das Uebersinnliche geschaffen sein. So ist es denn ein Bild *) von etwas. Die Worte aber müssen immer dem, was sie ausdrücken, gleichartig sein, somit bei dem, was nur Abbild des Unbeweglichen und Dauernden ist, darf man sich begnügen, wenn sie nur Aehnliches und eine wahrscheinliche Geschichte statt der Wahrheit bieten. (29. D.)

Aus welchem Grunde hat der Schöpfer das Werden und das All geschaffen? Er war gut, im Guten aber ist kein Neid gegen Niemand und aus keinem Grunde, so wollte er Alles möglichst sich ähnlich sehen **). So führte er das ganze, regellos bewegte Chaos zur Ordnung. Weil aber der Beste immer das Schönste thut und er bedachte, daß das Vernünftige schöner sei als das Unvernünftige, so schuf er Vernunft in die Seele, die Seele in den Körper und setzte so das All zusammen, daß man füglich sagen kann, die Welt sei

---

*) Vergl. 1 Mos. 1.

**) ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ. Vergl. Jakobi 1, 17. 1 Buch Mosis 1, 26. Matthäi 5, 45. 1 Johannis 4, 16. Weisheit 11, 25.

Seite

III. Vergleichung des Staats und der Seele: Ungerechtigkeit.
B. VIII. 184
A. Timokratie: θυμὸς 184
1. Staat 185
2. Seele.
B. Oligarchie. ἐπιθυμία ἀναγκαίων. Begierde nach Nothwendigem 185
1. Staat.
2. Person.
C. Demokratie. — ἐκ ἀναγκαίων. Begierde nach Unnöthigem 186
1. Staat.
2. Individuum.
D. Tyrannei. — παρανόμων. Begierde nach Ungesetzlichem 187
1. Staat. 187
2. Person. B. IX. 189

II. Früchte der Gerechtigkeit (und Ungerechtigkeit). 190
I. Ihre Begründung.
A. Aus der Vergleichung von Staat und Seele. B. IX. . . 191
B. Aus dem Wesen der Seele. B. IX. 191
C. Aus dem Begriffe der reinen Lust. B. IX. 192
II. Die Preise der Tugend 197
A. Die Hauptpreise nach dem Tode. B. X. 197
B. Die Nebenpreise. Anerkennung derselben. B. X. . . . 198
1. im Leben 198
2. im Tode. B. X. 198

Art des Seins, als die Mitte zwischen beiden und diese 3 mischte er alle zusammen in Ein Wesen. Davon machte er folgende Theile. Vom Ganzen nahm er erst einen Theil, dann das Doppelte des ersten, den dritten nahm er = $1\frac{1}{2}$ des zweiten = dem dreifachen des ersten, den vierten = dem Doppelten des Zweiten, den fünften als das achtfache des ersten, den sechsten als das Dreifache des Dritten, den siebenten als das 27fache des ersten (1. 2. 3. 4. 8. 9. 27.). Darauf ergänzte er *) die zwei- und dreifachen Zwischenräume (1 und 2, 4 und 8, 9 und 27) durch Zwischeng'lieder, so daß in jedem Zwischenraum 2 Mittelglieder waren, das eine die Aeußersten um denselben Theil übertreffend und von ihnen übertroffen **), das andere aber um dieselbe Zahl von den beiden äußersten Gliedern verschieden ***). Da nun durch diese Glieder Zwischenräume von $1\frac{1}{2} = \frac{9}{2}$, von $\frac{4}{3}$ und von $\frac{9}{8}$ entstehn, so füllte er mit Neunachteln alle Vierdrittels-Zwischenräume aus, indem er bei jedem von ihnen einen Theil zum Rest ließ, dessen Differenz, Intervall sich verhält, wie 243 : 256.

Diese ganze Reihe spaltete er nach der Länge in zwei Theile, brachte sie, wie ein X (übers Kreuz) in der Mitte an einander †), verband die Hälften unter sich und unter einander gegenüber vom Begegnungspunkt, umfaßte sie mit der, immer Einen Mittelpunkt umkreisenden, Bewegung und machte einen Kreis innen, den andern außen. Der äußere Kreislauf (der Thierkreis) sollte von der Natur des Sichselbstgleichen, der innere (Ekliptik) von der des Entgegengesetzten sein. Den des Sichselbstgleichen führte er nun an der Seite hin rechts, den des Entgegengesetzten nach der Diagonale links. Das Uebergewicht gab er der Bewegung des Sichselbstgleichen. Den Einen ließ er ungetheilt, den innern aber theilte er sechsfach in 7 ungleiche Kreise nach dem Abstand des Zwei- und Dreifachen, so daß es nach beiden Seiten hin 3 waren (8. 4. 2. 1. 3. 9. 27) und hieß die Kreise einander entgegen gehen, 3 gleich schnell, die andern 4 unter sich und mit den andern ungleich, aber verhältnißmäßig. (36. D.)

---

*) Siehe über den ganzen Abschnitt den Exkurs.

**) Die mittlere geometrische Proportionale, wie 4 zwischen 2 und 8, das um das zweifache d. h. um $\frac{1}{2}$ größer ist als 2, und um dasselbe d. h. um $\frac{1}{4}$ kleiner als 8.

***) Die mittlere arithmetische Proportionale 6 — 9 = 9 — 12.

†) Damit ist die Neigung des Thierkreises und der Ekliptik bezeichnet.

hat. Er hat also weder das wahre Wissen, noch selbst die wahre Vorstellung, sondern allein den Glauben.

B) Was die Wirkungen der Dichtkunst betrifft, so erscheinen die Dinge uns wegen der optischen Täuschungen in verschiedener Größe. Ihre wahre Größe aber ergibt sich allein durch Rechnen und Messen. Aber nach dem Messen erscheinen sie doch noch verschieden. Also muß die maßlose Vorstellung in der Seele von der maßhaltenden verschieden sein und das dem Maß und Denken Glaubende wird besser, das Andre schlechter sein. Also auch die Nachbildung, die fern von der Wahrheit ist. Was vom Gesicht gilt, gilt nun auch vom Gehör: der Dichtkunst. Sie stellt Menschen dar in freiwilligen und unfreiwilligen Handlungen und ihren Folgen, Freude und Leid. In diesen Wechseln seiner Lage kommt aber der Mensch in Aufruhr und Widerspruch mit sich. Nun ist oben gesagt, der ordentliche Mann werde solcherlei Verluste am leichtesten tragen. Nicht daß er sich nicht betrübte, aber so daß er Maß hält im Leid. Dieß thut er mehr vor fremden Augen, als in der Einsamkeit: dort zwingt er sich, hier läßt er sich gehen. Das nun, was ihn mahnt, sich Zwang anzuthun, ist die Sitte und Vernunft; was zum Leide zieht, ist die Leidenschaft, das Pathos, selbst. Die Sitte will, daß Vernunft Herr werde über das Leid durch Ueberlegung des Geschehenen. Was aber zur Erinnerung der Leiden, zu Klagen und Jammern führt und hinzieht, ist Unvernunft. — Eben dieses Klagende nun in allen Variationen ist Gegenstand der Nachbildung in der Tragödie und Poesie. Der Dichter wendet sich also an den heulerischen Charakter, aber das Aergste ist, daß er selbst die Ordentlichen verderbt.

Der Held der Tragödie mit seinen langen Tiraden über seinen Schmerz, mit seinem Klagen und Jammern wird bewundert. Und doch würde man sich schämen, ihn in seinem eigenen Leben nachzuahmen. So wird also eben das sonst mit Macht Niedergehaltene Herr und die Vernunft läßt das Heulerthum gewähren. Und doch, wenn man sonst das Mitleidliche groß zieht, ist es schwer, dasselbe in seinen eigenen Leiden niederzuhalten. Gerade so ist es mit der Komödie, wo als lächerlich belacht wird, was man sich sonst nicht erlaubte. Darum verdient Homer nicht den Namen eines Erziehers von Griechenland und wenn man die süßliche Muse mit Liedern und Versen hereinläßt, so herrscht bald Lust und Leid in der Stadt statt des Gesetzes und der Vernunft, die doch immer das Beste sind.

Darum darf man das für wahr Erkannte nicht verrathen, wenn man auch noch so sehr von der Lieblingsmuse bezaubert ist. Könnte aber die Dichtkunst eine gerechte Vertheidigung vorbringen, so könnten wir nur gewinnen. Bis dahin jedoch müssen wir bei der Wahrheit bleiben, denn ihr ist ein großer Lohn und Preis. (608. B.)

Damit ist nun die Rede wieder auf das eigentliche Thema gekommen, die Folgen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, und nachdem im vorigen Buche die Begründung gegeben ist, kommen nun die

II. Preise der Tugend.

A. Hauptpreise nach dem Tod.

Die Seele ist unsterblich und geht nicht unter. Denn 1) es gibt ein Gut und ein Uebel. Uebel ist, was Alles zerstört und verderbt; Gut, was Alles erhält und fördert. Kommt Uebel an etwas, so wird dieß schlechter, bis es zu Grunde geht. Gibt es aber etwas, in das das Uebel kommen kann, um es schlechter zu machen, ohne jedoch es zerstören und auflösen zu können, so könnte es für ein Solches kein Verderben geben. 2) So aber ist die Seele. Ungerechtigkeit, Ausschweifung, Feigheit macht sie schlechter. Der Körper wird nun durch seine Schlechtigkeit und Krankheit zerstört. Aber die Seele wird nicht so zu Grunde gerichtet, daß sie sterben und den Körper lassen müßte. Und doch ist es widersinnig, es sollte etwas durch fremde Schlechtigkeit zu Grunde gehen, dem die eigene nicht den Untergang bringt. Also, wenn auch des Körpers Schlechtigkeit der Seele Schlechtigkeit brächte, so könnten wir nie zugeben, sie gehe ohne ihre eigene Schlechtigkeit zu Grunde. Es müßte somit für die Sterblichkeit der Seele bewiesen werden, daß die Schlechtigkeiten und Krankheiten des Körpers sie selbst ungerechter und schlechter machen. Folglich müßten die Seelen durch den Tod am ungerechtesten werden. Wollte aber das Einer zu behaupten wagen, so würden ja die Seelen durch den Gipfel der Ungerechtigkeit im Tode von allem Uebel und Ungerechtigkeit befreit, durch die höchste Schuld frei von aller Schuld. Wenn aber also die Seele weder durch fremdes, noch durch eigenes Uebel vernichtet wird, so bleibt sie unvernichtet und unsterblich.

So bleibt sie sich immer gleich und identisch. Denn wenn das Unsterbliche sich quantitativ vermehrte, so müßte es aus

geſchlecht, die vierte die vom Feſtland. Vom Göttlichen nahm er die meiſte Art aus Feuer, um es recht glänzend und ſchön zu machen. Nach dem Urbild des Ganzen gab er ihnen Rundung und ſetzte ſie in die Vernunft des Beſten (den Kreis des Selbſtgleichen) ihm zu folgen, rings über den ganzen Himmel vertheilt, einen wahrhaften, bunten Schmuck für denſelben. Bewegungen gab er Jedem zwei, die eine um ſich ſelbſt, die andere nach vorwärts am Himmelskreiſe: Dieß die Fixſterne. Die Erde aber bereitete er als unſre Mutter, um ihre Achſe ſich drehend, als Wächterin und Schöpferin von Tag und Nacht, die erſte und älteſte Göttin innerhalb des Himmelszeltes. Was aber die andern Götter betrifft, ſo ſind nach der Sage Okeanos und Thetis Kinder der Erde und des Himmels, von dieſen kommen Phorkys, Kronos, Rhea; von den beiden letzten Zeus und Here und die andern Geſchwiſter und Nachkommen von dieſen. (41. A.)

B. Die mittelbare Schöpfung.

Nachdem nun Alle geſchaffen waren, ſprach zu ihnen der Schöpfer des Alls alſo: Götter der Götter, deren Schöpfer (Demiurg) und Vater ich bin, Väter von Werken, die nach meinem Willen unauflösbar ſind. Alles Gebundene freilich iſt auflösbar. Das ſchön Zuſammenſtimmende und Paſſende aber auflöſen zu wollen, wäre ſchlecht. Darum ſeid ihr auch nach eurem Werden nicht durchaus unſterblich und unzerſtörbar, doch ſollt ihr nicht aufgelöst werden und nicht das Todeslos erfahren, wenn ihr an meinem Willen noch ein feſteres und größeres Band erhalten, als das, was euch bei eurem Werden zuſammenfügte *). Nun merkt euch, was ich euch jetzt zeigen will. Es ſind noch drei Geſchlechter zum Schaffen übrig. Werden ſie nicht, ſo iſt der Himmel unvollkommen. Denn ſo wird er nicht alle Arten von Geſchöpfen in ſich haben, was er doch haben ſollte, wenn er ganz genügen will. Würden ſie aber durch mich und erhielten ſie durch mich ihr Leben, ſo wären ſie den Göttern gleich. Damit ſie nun ſterblich ſeien und dieſes All zum wahren All werde, ſo wendet euch nach eurer Natur zur Erſchaffung der Geſchöpfe und ahmet meine Kunſt bei eurer Entſtehung nach. Was von ihnen dem Unſterblichen ähnlich ſein ſoll, als göttlich und herrſchend in ihnen,

*) Vgl. 1 B. Moſis 2, 9. 17.

die immer dem Rechte und Euch folgen sollen, das will ich schaffen und gründen und euch geben. Im Uebrigen fertigt ihr, das Unsterbliche mit Sterblichem umhüllend, die Geschöpfe, schafft sie, gebt ihnen Nahrung und Wachsthum und nehmet sie bei ihrem Untergang auf. (41. D.)

Nun mischte Gott in der Art wie früher das noch Uebrige, nur nicht so rein, und vertheilte die Seelen an die Gestirne mit dem Befehl, die Seelen an die zugehörigen Zeitorgane, die Gestirne, vertheilt sollten das frömmste Geschöpf, den Menschen, bilden. In den Körpern sollen sie den Seelen Sinne, die aus Leid und Freud gemischte Liebe und dann Furcht und Muth geben. Würden sie über diese Meister, dann wäre ihr Leben recht, im andern Falle nicht. Im ersten Falle lebten sie im Gestirne selig, im andern müßten sie sich durch Wanderungen reinigen *). Dann befahl er den jungen Göttern, sterbliche Körper zu bilden und was noch zu der Menschenseele zu thun übrig sei, das und alles, was noch dazu gehöre, zu vollenden und dann zu herrschen und möglichst gut das sterbliche Geschöpf zu lenken, daß es nicht durch eigene Schuld sich Uebel zufüge. (42. E.)

Dem Befehl des Vaters gehorsamend nahmen die Söhne den unsterblichen Keim des sterblichen Geschöpfs und entlehnten von dem Feuer, der Erde, dem Wasser und der Luft Theile aus der Welt, um sie einst zurückzugeben **), fügten sodann das Genommene zusammen, nicht mit den unlösbaren Banden, sondern mit unsichtbar kleinen, zahlreichen Nägeln, sie machten dann aus Allem einzelne Körper und legten die Umläufe der unsterblichen Seele in einen mit Zu- und Abfluß versehenen Leib. Diese Umläufe in den großen Strom (der Außenwelt) gesetzt, wurden nicht Meister und ließen sich nicht meistern, sondern trieben und wurden getrieben mit Gewalt, so daß sich das ganze Geschöpf nach allen sechs Richtungen, wohin es ging, bewegte, aber unordentlich und unvernünftig. Denn wenn schon die Welle, die die Nahrung brachte, überströmend daher floß, so ward die Verwirrung noch größer durch Stoßen auf Feuer, Erde, Wasser und Luftströme und die Bewegungen, die sich dadurch der Seele mittheilten, d. h. durch Empfindungen und Sinnenwahrnehmungen. Diese bewegten und erschütterten mit immer fließendem

*) Vgl. 1 B. Mosis 3, 24.

**) Vgl. 1 B. Mosis 3, 19. Prediger 12, 7.

Strom die Kreisläufe heftig. Den einen hielten sie ganz an durch ihr Entgegenströmen, und störten ihn in seinem Gang und in seiner Herrschaft, den andern erschütterten sie, so daß die Bänder Brüche und Verenkungen erhielten, so daß er unvernünftig nach allen Richtungen ging. So gaben die Kreisläufe Allem verkehrte Namen. Keiner herrschte und die Empfindungen rissen sie mit fort. Darum ist die Seele zuerst vernünftig, wenn sie in den menschlichen Körper eingekleidet wird. Wenn aber der Strom des Wachsthums und der Nahrung kleiner fließt, und die Kreisläufe wieder Ruhe gewinnen und ihren Weg gehen, dann richten sich die Kreisläufe nach der Haltung der natürlichen Kreise, nennen Alles beim rechten Namen und machen verständig. Fügt man nun hiezu noch Bildung, so ist man durchaus gesund, wo nicht, so kommt man nach einem hinkenden Leben in den Hades. Davon soll nacher die Rede sein. Jetzt wollen wir von den Körpern nach den Theilen ihres Werdens, von den Seelen, von den Ursachen der Fürsorge der Götter, durch welche sie geworden, reden. (44. D.)

Die zwei Kreisläufe legten die Götter nach dem Muster des runden Alls in einen kugeligen Körper, den Kopf, das Göttlichste und den Beherrscher unsers Innern; ihm dient der ganze Körper und er hat an allen seinen Bewegungen Antheil. Daß nun dieser rollende Körper nicht in Verlegenheit käme, die Höhen und Tiefen dieser Erde zu überschreiten, gaben sie ihm diesen Leib zum Gefährt und einen Gang. So ist der Körper lang und hat vier dehnbare und beugsame Glieder, Hände und Füße. Weil das Vordertheil zum Herrschen geeigneter sei als das Hintertheil, gaben sie der Vorderseite des Menschen am meisten vom Gang. Nun mußte aber diese kenntlich gemacht werden. Darum legten sie an die Kopfhöhle, wo sie das Gesicht anbrachten, Werkzeuge mit aller Fürsorge, vor Allem das Auge. Dieses, als Lichtträger, läßt Feuer ein und hinaus. Dieses verbindet sich mit dem verschwisterten äußern Feuer zu einem Körper. Wegen seiner Aehnlichkeit wirkt dieser auf den menschlichen Körper ähnlich ein und so entsteht der Eindruck, den wir sehen nennen. Bei Nacht aber ist außen das verschwisterte Feuer nicht, darum sieht das Auge nichts. Da aber ist es ein Leiter des Schlafs. Die Augenlider schließen das Feuer im Körper ab. Dieses zerfließt und glättet die Bewegungen. So entsteht der Schlaf. Die Bilder im Spiegel und in allen glänzenden und glatten Flächen lassen sich leicht begreifen, ebenso daß das Rechte darin links erscheint, in dem

Concaven aber rechts. Dieß sind die Mitursachen, welche Gott zur schönsten Vollendung der schönsten Idee gebraucht, von den Meisten als eigentliche Ursachen angesehen. Aber sie haben keinen Verstand, nur die Seele ist vernünftig. Der Freund der Wissenschaft muß zuerst die vernünftigen Ursachen erforschen und dann erst die unvernünftigen der Nothwendigkeit. Der Hauptnutzen des Augs ist aber der, daß wir ohne Gesicht keine Vorstellung von einem All, von Sonne, Mond, Tag und Nacht, Monat und Jahr hätten. Weiter ist uns gegeben, daß wir, wenn wir die geordneten, unverrückten Bewegungen am Himmel sehen und die natürlich geraden Bewegungen der Vernunft, auch unsere Seele nach diesem Muster bilden. Ebenso ist Gehör und Stimme für die Harmonie gegeben zum Vorbild für unsre unharmonische Seele. (47. E.)

II.

Das Bisherige waren mit wenigen Ausnahmen Schöpfungen des Geistes. Nun muß aber auch noch das durch Nothwendigkeit Geworbene erörtert werden. Denn das Werden der Welt ist gemischt aus dem Entstehen durch Nothwendigkeit und Geist. Nun herrschte der Geist über die Nothwendigkeit, indem er sie dahin brachte, das meiste Gewordene zum Besten zu führen. So entstand durch Unterordnung der Nothwendigkeit unter vernünftiges Zureden von Anfang an diese Welt. Nun muß man aber auch der Art der wandelnden *) Ursache nachgehen. Darauf müssen wir nun zurückkommen und eben hier wieder einen andern Anfang nehmen, als im Vorigen. Man muß die Natur des Feuers, des Wassers, der Luft und der Erde vor dem Werden des Himmels betrachten. Sie nimmt man immer, als wären sie schon bekannt, als Elemente an. Doch von dem Anfang oder den Anfängen aller Dinge wollen wir der Schwierigkeit wegen nicht reden. (48. E.)

Der Anfang des Ganzen muß weiter bestimmt werden, als vorhin geschah. Vorhin nahmen wir zwei Arten an, die eine, das Muster, vernünftig und sich selbst gleich, die andere, das Abbild, im Reich des Werdens und des Sichtbaren. Nun müssen wir aber auch noch ein Drittes haben, so zu sagen, den Schooß alles Wer-

*) πλανωμένης (Planeten).

dens. Das Waſſer, wie wir es nennen, ſehen wir im gefrornen Zuſtand (feſt) zu Steinen und Erde werden. Wenn es dann ſchmilzt und aus einander geht, gibt es Wind und Luft. Entflammte Luft iſt Feuer. Verdichtet und gelöſcht geht dieß wieder in Geſtalt der Luft über. Zuſammengezogen und verdichtet gibt die Luft Wolken und Nebel. Werden dieſe noch mehr zuſammengepreßt, ſo fließt im Regen das Waſſer herab; aus dem Waſſer werden dann wieder Erde und Steine und ſo geben ſie im Kreiſe, ſo zu ſagen, das Werden von Hand zu Hand. So kann man denn von ihnen allen nicht ſagen z. B. dieſes Beſtimmte iſt Waſſer, ſondern nur: in dieſem Zuſtand, als ſolches iſt es Waſſer. Es iſt hier nichts Dauerndes. Nur das, in welchem jene werden und vergehen, verdient den Namen eines beſtimmten Dieſen. Es nimmt alle dieſe auf, wird aber nie einem dieſer Aufgenommenen ähnlich.

Wenn wir nun dreierlei hier unterſcheiden, das Werdende, das, in welchem es wird, und das wodurch, und das zweite als Mutter, das letzte als Vater bezeichnen, ſo iſt das erſte ihr Kind und das zweite muß, um die verſchiedenen Bildungen in ſich aufzunehmen, geſtaltlos ſein. Darum kann es nicht Waſſer, Luft, Erde, Feuer ſein, ſondern ein unſichtbares, geſtaltloſes Weſen, allaufnehmend, ſchwer zu faſſen und zu begreifen. So iſt Feuer der entzündete Theil desſelben, Waſſer der naſſe, ebenſo bei Luft und Erde, ſoweit es deren Abbilder in ſich aufnimmt.

Nun fragt es ſich weiter, ob es ein Feuer an ſich gibt und ob Alles das, von dem wir immer reden, auch an ſich iſt oder das was wir ſehen und wahrnehmen nur dieſe Wahrheit (der Exiſtenz) hat, und es außer dieſem nichts Wirkliches gibt, ſo daß es nur vergebliches Gerede wäre, wenn wir von einer vernünftigen Idee ſprächen. Um unſre Meinung kurz zu ſagen, ſo iſt dieſe die: wenn wahre Vorſtellung und Wiſſen verſchieden iſt, ſo ſind alle dieſe Dinge an ſich unſichtbar, nur gedachte Ideen. Iſt aber wahre Vorſtellung und Wiſſen eins, ſo hat Alles, was wir durch den Körper wahrnehmen, die vollkommenſte Gewißheit. Für das Erſte ſpricht aber, daß Wiſſen durch Lehre, das Andere durch Ueberredung wird, das eine immer mit wahrem Grunde, das andere unbegründet, das eine unumſtößlich, das andere veränderlich, das eine nur Theil der Götter und weniger Menſchen, das andere allgemein.

Unter dieſen Zugeſtändniſſen haben wir alſo anzunehmen ein Sichſelbſtgleiches, Ewiges, Geſtaltloſes und Unſichtbares, wel-

ches das Denken zu beschauen hat; sodann ein Zweites, ihm gleich Benanntes, Sichtbares, Gewordenes, immer der Zerstörung unterworfen, an einem Ort entstehend und vergehend, durch Vorstellung und Wahrnehmung zu erfassen, endlich ein Drittes, den Raum, der kein Verderben annimmt, aber Allem, was ein Werden hat, Platz gewährt, selbst ohne Wahrnehmung nur durch ein uneigentliches Denken erfaßbar, kaum wahrzunehmen *), auf den wir im Traume blicken und sagen: Alles Seiende müsse Platz haben und an einem Raume sein; was aber nicht auf Erden und nicht im Himmel sei, sei gar nicht. In solchen und andern ähnlichen Bestimmungen über die schlaflose und wahrhafte Natur können wir wegen dieses Träumens im wachen Zustande nicht die Wahrheit sagen, daß freilich das Bild, da nicht einmal das für welches es ist ihm angehört, sondern da es immer das Bild eines andern an sich trägt, in einem Andern sein muß, um sich das Sein einigermaßen zu retten, oder daß es im andern Falle überhaupt nicht ist. Für das wahrhaft Wirkliche dagegen ist genaue Wahrheit, daß solang das Eine und das Andere etwas ist, keines von beiden im Andern und als Dasselbe eins und zwei zugleich sein kann (d. h. wenn das wahrhafte Sein auch im Raume wäre, so wäre es im Bereich des getheilten Seins, nicht sich selbst gleich). Es waren also noch vor dem Werden der Welt drei Arten, Sein, Raum und Werden. Der Raum war in den Gestalten des Wassers, des Feuers, der Erde und der Luft ganz verschiedenartig anzusehen, weil aber diese Kräfte sich einander nicht das Gleichgewicht hielten, wurden sie in einander bewegt und geschüttelt und in diesen Erschütterungen zog sich, wie in einer Schwingwanne, das Gleiche, Gleichschwere und Gleichleichte, Dichte und Dünne zusammen. Als nun aber die Welt eingerichtet wurde, wurden jene vier nach Art und Zahl gestaltet. Wie nun dieses aufs Beste und Schönste geordnet ward, ist der Gegenstand unsrer ganzen Unterhaltung. Jetzt wollen wir versuchen, die Anordnung eines Jeden und sein Werden darzustellen. (53. C.)

---

*) πιστός· πίστις heißt ja sonst bei Platon das durch Wahrnehmung entstandene Fürwahrhalten. Oder auch: kaum glaublich, weil man gar nichts von ihm sieht.

III.

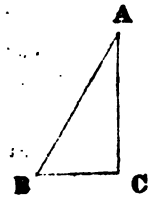
Die Gestaltung der Welt.

1.

Die Elemente.

a.

Feuer, Erde, Wasser und Luft sind Körper. Jeder Körper hat eine Tiefe. Die Tiefe aber muß nothwendig die Fläche in sich schließen. Die gerade, ebene Fläche besteht aus Dreiecken. Alle Dreiecke haben die Grundlage ihrer Figur in zwei rechtwinkeligen, wovon das eine gleichschenklig ist, das andere nicht. Vom gleichschenkligen gibt es nur eine Art, von ungleichschenkligen unzählige. Wir wählen davon die schönste, aus der das gleichseitige Dreieck als das Dritte entstanden ist, das, dessen größere Kathete ins Quadrat erhoben das Quadrat der kleineren dreimal enthält. Nämlich wenn



$AB = 2\,BC$, so ist $AB^2 = 4\,BC^2$

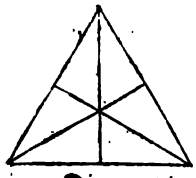
$= AC^2 + BC^2$

Also ist $4\,BC^2 = BC^2 + AC^2$

$3\,BC^2 = AC^2$.

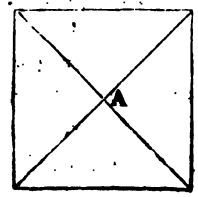
Zur nähern Erläuterung diene noch das: Die vier Arten schienen uns vorher mit Unrecht einen Kreislauf des Werdens zu bilden. Aus den angenommenen Dreiecken werden vier Arten, drei aus dem ungleichschenkligen, eine aus dem gleichschenkligen. Alles kann man so nicht auflösen, daß aus vielem Großen wenig Kleines und umgekehrt entstünde, aber bei den Dreiecken geht es an. Alle aus einem geworden werden sie, wenn die größeren sich lösen, zu vielen kleineren sich bilden und ihre eigenthümlichen Gestalten annehmen und wenn sich das kleine in viele Dreiecke zerstreut, so wird Eine Zahl von Einer Masse eine andere große Art ausfüllen.

Zum ungleichschenkligen Dreieck also wählen wir ein solches, dessen Hypotenuse das Doppelte ist von der kleineren Kathete. Aus sechs dieser Dreiecke, wenn sie mit der kleinern Kathete und der Hypotenuse an einander gelegt werden, entsteht ein gleichseitiges Dreieck. Vier solche Dreiecke, nach drei ebenen Winkeln zusammengestellt



geben einen körperlichen Winkel, größer als jeder ſtumpfer in der Ebene (3 . $^2/_3$ R = 2 R = 180°). Werden vier ſolche vollendet, ſo entſteht die erſte körperliche (ſtereometriſche) Figur, die Pyramide, ein reguläres Tetraeder.

Die zweite Figur entſteht aus denſelben rechtwinkligen Dreiecken, die ſich zu acht gleichſeitigen vereinigen und aus 4 ebenen einen körperlichen Winkel bilden (4 . 60° = 240°). Dieß iſt das Oktaeder mit 6 ſolchen Winkeln. Das dritte wird aus 2 . 60 (= 6 . 20) ſolcher Grunddreiecke, aus 20 gleichſeitigen Flächen mit 12 Winkeln, von denen jeder durch 5 ebene gleichſeitige Dreiecke gebildet wird. Dieß das Ikoſaeder.



Nun ſind die Körper aus dem einen (ungleichſchenkligen) rechtwinkligen Dreieck vollendet. Das gleichſchenklige gibt nur Einen, den Würfel mit 6 gleichſeitigen Vierecken als Seiten und acht je durch 3 Flächen gebildeten Winkeln. Nun war noch eine fünfte Conſtruction übrig (Dodekaeder), das Gott für das All brauchte, um es auszuzeichnen.

Frägt man nun nach der Zahl der Welten, ſo könnte es nach dem Bisherigen ſcheinen, es ſeien 5; doch haben wir nach dem Frühern Eine gefunden. So haben wir die gefundenen Körperfiguren auf Feuer, Erde, Waſſer und Luft zu vertheilen. Die Erde habe Würfelgeſtalt. Sie iſt das Unbeweglichſte und Bildſamſte unter den vieren und hat als ſolches die feſteſte Grundlage, die vierſeitige Fläche aus dem gleichſchenklig rechtwinkligen Dreieck. Dem Waſſer wollen wir unter den übrigen die ſchwerbeweglichſte, größte, ſtumpfeſte, dem Feuer die beweglichſte, kleinſte und ſchärfſte, der Luft die Mitte von beiden geben: ſo iſt denn die Pyramide Element und Keim des Feuers, das Oktaeder gehört der Luft, das Ikoſaeder dem Waſſer. Alle dieſe müſſen wir uns ſo klein denken, daß wir jedes Einzelne von jeder Art wegen der Kleinheit nicht ſehen, daß aber ihre Maſſe, wo Viele bei einander ſind, ſichtbar wird. *) (56. C.)

b.

Die Erde nun, wenn ſie durch Feuer und Waſſer getrennt wird, verwandelt ſich nicht, ſondern vereinigt ſich wieder zur Erde.

*) Atome, molécules.

Wasser aber durch Feuer oder Luft getheilt kann zu einem Feuer und 2 Luftkörpern werden (denn $20 = 4 + 2 . 8$); die Lufttheile aus einem Theile geben 2 Feuerkörper ($8 = 2 . 4$), und wiederum von der Luft geben $2\frac{1}{2}$ Theile ($2 . 8 + \frac{1}{2} = 16 + 4 = 20$) das Wasser. Ueberhaupt wenn Schwächeres und Kleineres durch Stärkeres angegriffen wird, so wird es so lange aufgelöst, bis es sich mit dessen Natur vereinigt. So ändert durch diesen Wechsel Alles seine Plätze. Denn die Mengen von jeder Art stellen sich an einen besondern Ort wegen der Bewegung des Aufnehmenden und die ungleichen und gleichen Theile kommen durch die Erschütterung zu ihren gleichartigen Theilen. (57. C.) Dieß wären die Bewegungen der ersten und unvermischten Körper, aber wegen der Natur der beiden Dreiecke gibt es der Mischungen unendliche, welche jetzt zu betrachten sind.

Die Ruhe ist in der Gleichmäßigkeit, Bewegung in der Ungleichmäßigkeit. Dieß rührt von der Ungleichheit her. Da nun der Umfang des Alls als rund sich immer zusammendrängt, so preßt er Alles zusammen und läßt keinen Raum leer. So werden die größeren Körper durch die kleineren, Feuer, Luft u. s. w. immer durchdrungen und durch dieses Auf- und Absteigen entsteht eine fortwährende Ungleichheit und dadurch Bewegung. (58. C.) Nun hat das Feuer mehrere Arten: Flamme, Licht, Kohle; auch die Luft hat ihre Arten, Aether, Nebel u. s. w. Das Wasser aber theilt sich vorerst zweifach in Flüssiges und Schmelzbares. Das Flüssige ist von selbst beweglich. Das Andere aber an sich hart, wird durchs Feuer beweglich und durch die Luft fortgetrieben. Unter das Schmelzbare gehört als das Dichteste das gelblich glänzende Gold, der Stahl, das Erz und das in diesen enthaltene Erdige gibt den Rest. Das mit dem Feuer vermischte Wasser, wenn ihm Feuer und Luft entzogen wird, gibt Hagel, Eis, Schnee, Reif. Die meisten Wasserarten mit einander vermischt an Gewächsen heißen Säfte. Zu diesen gehört Wein, Oel, Honig, Opium. (60. B.)

Die Erdarten also werden zum Stein. Das mit der Erde vermischte Wasser wird zur Luft. Durch den Druck der alten Luft gegen diese neue auf die Erde in ihrer unzertrennlichen Verbindung mit dem Wasser entsteht der Fels; spröder und ohne Feuchtigkeit ist der Thon. Mit einiger Feuchtigkeit ist es der schwarze Stein. Das ebenso von der Beimischung vielen Wassers Gereinigte, aber aus dünnen Erdtheilen Bestehende, Salzige, durch Wasser Auflös-

bare gibt einerseits das Alkali, andrerseits das Salz. Die Vermischung dieser beiden durch Wasser unauflösbar, wird durch Feuer verhärtet. Die Erde wegen ihrer großen Poren läßt sich nur durch Wasser trennen, das Wasser nur durch Feuer. Was aber die aus Erde und Wasser gemischten Körper betrifft, so lassen, solang das Wasser die Zwischenräume der Erde mit Gewalt zusammenhält, die von außen hinzukommenden Wassertheile, weil sie nicht eindringen können, die ganze Masse ungeschmolzen; das Feuer aber in die Zwischenräume des Wassers eindringend macht es mit der Luft, wie das Wasser mit der Erde und bringt den schmelzenden Körper allein zum Fließen. Hieraus entsteht denn, wenn der Körper weniger Erde als Wasser hat, das Glas, wenn mehr, das Wachs und die Rauchwerke. (61. C.)

c.

Die nach Gestalt, Gemeinschaft und Veränderung gemischten Arten sind so ziemlich nachgewiesen. Nun haben wir noch die Ursachen darzustellen, welche ihre Zustände herbeiführen, vor Allem die Zustände, welche Körper und Seele berühren. — Die Wärme entsteht durchs Feuer, welches seiner Natur und Gestalt nach durch seine Schärfe, die Kleinheit seiner Theile und seine Schnelligkeit unsre Körper in viele kleine Theile zertheilte. Das Gegentheil davon, die Kälte, entsteht, wenn Flüssigkeiten von außen die in uns zusammenzudrücken suchen; aus diesem Gegenstreit entsteht das Zittern und Frieren. Hart ist, wem der Körper nachgibt, weich, was dem Körper. Schwer und leicht, oben und unten, sind uneigentliche Ausdrücke, da die Welt rund ist und also nichts oben, und nichts unten sein kann. Doch heißen wir etwas leicht, wenn es wegen seiner Wenigkeit sich leicht zu Ungleichartigem d. h. bei uns nach oben ziehen läßt, schwer dagegen, was durch seine Größe nach Gleichartigem d. h. nach unten strebt. Der Zug zum Gleichartigen *) macht Alles schwer. Härte und Ungleichmäßigkeit gibt Rauhe, Duftigkeit und Gleichheit Glätte. (63. E.).

Nun ist das Größte übrig: die Ursache des Körperlich-Angenehmen und Schmerzlichen, und die Theile des Körpers, welche Empfindung haben, somit für Schmerz und Lust empfindlich sind. Die leicht beweglichen Theile des Körpers, wenn sie nur ein

*) Attraction, Gravitation, Schwerkraft.

kleines Leiden trifft, theilen dieſes im Kreiſe herum einander mit, bis es zum Verſtändigen kommt und dieſem die Kraft der Urſache verkündet, ſo Geſicht und Gehör, weil in ihnen die größte Kraft des Feuers und der Luft iſt. Das Schwerbewegliche dagegen leidet allein und theilt nicht mit, ſo daß ſein Leiden unempfunden bleibt, ſo die Knochen, die Haare und was ſonſt am meiſten erdige Theile hat. Was nun Schmerz oder Luſt betrifft, ſo iſt das ſchmerzlich, was in uns gegen die Natur mit Gewalt und in Maſſe wird, angenehm, was in Maſſe wieder zur Natur zurückkehrt. Was allmälig und in Kleinem wird, iſt unempfunden. Das Gegentheil gibt das Entgegengeſetzte. Was ſchnell und leicht geſchieht, wird empfunden, aber ohne Schmerz und Luſt, ſo das Schimmern ꝛc. für das Auge, welches gleich wieder in ſeinen alten Zuſtand zurückkehrt. Die größeren Körpertheile, welche kaum der Urſache nachgeben, auch die Bewegungen ins Ganze verbreiten, haben Luſt und Schmerz, Schmerz, wenn ſie verändert, Luſt, wenn ſie in die alte Lage zurück verſetzt werden. Was allmälig ſeine Entfernungen und Entleerungen hat, dagegen die Erfüllungen in Maſſe und plötzlich, iſt unempfindlich, aber nicht mit Schmerz, ſondern mit Luſt, ſo beim Geruch. Was dagegen ſchnell und in Maſſe genommen, und langſam erſetzt wird, gibt Schmerz, ſo beim Schneiden und Brennen. (65. B.)

Nun ſind die gemeinſamen Zuſtände des ganzen Körpers und ihre Benennungen bezeichnet. Wir wollen jetzt verſuchen, die Vorgänge in beſondern Theilen des Körpers, die Zuſtände und ihre Urſache darzuthun. Vorerſt der Geſchmack. Auch der ſcheint durch Zuſammenziehung und Ausdehnung zu geſchehen und dazu noch Härte und Rauhe zu gebrauchen. Was die Zungenwärzchen zuſammenzieht und trocknet, heißt hart; was die Zunge reinigt und abſpült, wenn mit Uebermaß, ſo daß ein Theil derſelben ſchmilzt, heißt bitter, wenn mit Maß, ſalzig. Was an der Wärme des Mundes Theil nimmt und wegen ſeiner Leichtigkeit nach den obern Sinnen des Kopfes ſtrebt und Alles durchſchneidet, iſt ſcharf. Wenn aber dasſelbe durch Fäulniß verdünnt in die dünnen Aederchen eingeht, und in die erdigen und luftartigen Theile derſelben, ſo daß dieſe ſich um einander bewegen, in der Begegnung aber ihren Weg ändern und im Zug auf Anderes andere Höhlen machen, die das Eingehende umgeben; dieſe werden, da die Luft von einer hohlen, bald erdigen, bald reinen Flüſſigkeit umgeben iſt, zu flüſſigen Gefäßen der Luft und drehen ſich, und die von der reinen ſind durch-

sichtig und heißen Blasen, die von der erdigen und zugleich emporgehobenen heißen Aufwallungen und Blähungen. Die Ursache von diesen Vorgängen heißt *sauer*; das Gegentheil von dem Bisherigen, wenn die Art des Eingehenden flüssig, der Natur der Zunge verwandt, durch Benetzen das Rauhe glättet, Alles an seinen gehörigen Ort bringt, ein solches, angenehm und ein Heilmittel gegen alle gewaltsame Zustände, heißt *süß*. — Was 2) die *Nase* betrifft, so gibt es hier keine besondere Arten und keine besondere Art hat einen Geruch bestimmter Eigenschaft. Die Nasen-Canäle sind für Erde und Wasser enger, für Feuer und Luft weiter. Deßwegen hat von diesen noch Keiner einen Geruch vernommen, außer wenn sie feucht, faul, schmelzend oder geräuchert werden. Wenn Wasser in Luft oder Luft in Wasser übergeht, dann gibt es Dunst oder Rauch. Das Alles sind Gerüche. Hier gibt es also nur 2 verschiedene Arten, angenehme und unangenehme. — 3) Das *Gehör*. Der Ton wird durch das Ohr hindurch von der Luft im Kopf und vom Blut bis zur Seele fortgestoßen. Die dadurch hervorgerufene Bewegung vom Kopf bis zur Leber heißt Gehör. 4) Das *Gesicht*. Die Vorgänge dabei sind schon erklärt *). Das Gesicht hat viele Mischungen, die wir *Farben* nennen, d. h. den Körpern entströmendes Licht, welches dem Auge entsprechende Theile hat. Die Theile, die von Andern herkommen, sind entweder eben so groß, wie die der Augen, oder kleiner oder größer. Im ersten Fall sind die Dinge durchsichtig oder unsichtbar, im zweiten ziehen sie das Gesicht zusammen, im dritten dehnen sie es aus. Im zweiten Falle ist die Farbe schwarz, im dritten weiß. Die schnellere Bewegung, die von einer vom Feuer verschiedenen Art kommt und das Gesicht bis zu den Augen ausdehnt, die Durchgänge der Augen mit Gewalt durchdringt und schmilzt und Feuer und reiches Thränenwasser hineingießt und, selbst Feuer, dem inneren entgegenkommt, so daß das eine wie aus einem Blitze herausspringt, das andere hineindringt und in der Feuchtigkeit erlischt, wodurch in der Bewegung viele Farben entstehen, das nennen wir Geflimmer und die Ursache davon glänzen und schimmern. Eine andere Feuerart, die bis zur Feuchtigkeit der Augen kommt und mit ihr sich vermischt, doch nicht glänzt, aber mit dem durch die Flüssigkeit gemischten Feuerglanz eine blutige Farbe gibt, nennen wir roth. Glänzendes mit roth und weiß gemischt,

*) Siehe oben S. 214.

gibt Gelbliches; roth, ſchwarz und weiß gibt Purpurfarben; eine weitere Beimiſchung von ſchwarz hiezu gibt dunkelbraun; gelb und grau gibt röthlich; weiß und ſchwarz grau; weiß und gelblich gibt blaßgelb; glänzend und weiß mit ſchwarz geſättigt, gibt meergrün; meergrün und weiß gibt gräulich; röthlich und ſchwarz gibt lauchgrün. Von den andern Farben iſt es dann weiter an ſich klar, durch welche Miſchungen ſie ein ordentliches Verhältniß erhalten. (68. D.)

Alles dieß aus Nothwendigkeit geworden, überkam der Baumeiſter des Schönſten und Beſten, als er den ſich ſelbſt genugſamen und vollkommenen Gott ſchuf, wozu er den Beiſtand der Urſachen gebrauchte, aber alles Werdende gut einrichtete. So müſſen wir zwei Arten von Urſachen feſthalten, eine nothwendige und eine göttliche. Das Göttliche müſſen wir in Allem ſuchen, um das ſelige Leben zu beſitzen, ſo weit es unſrer Natur möglich iſt, das Nothwendige aber um des Göttlichen willen, und bedenken, daß wir ohne dieſes auch jenes, nach welchem wir vorzüglich ſtreben, nicht erhalten und betrachten können. (69. A.)

2.

Der menſchliche Körper.

Da wir nun wie Zimmerleute den Stoff, die im Urſtoff verbreiteten Grundurſachen haben, aus denen wir die folgende Rede zuſammenzimmern müſſen, wollen wir kurz wieder von Anfang wiederholen bis auf den Punkt, von wo wir jetzt ausgehen und verſuchen, der Rede ein mit dem Bisherigen übereinſtimmendes Ziel und eine würdige Krone aufzuſetzen. Dem urſprünglich in Unordnung Liegenden gab Gott Ordnung und Verhältniß für ſich und in Beziehung zum Andern und verfertigte aus demſelben das All, ein Geſchöpf, das alle andere Geſchöpfe, ſterbliche und unſterbliche, in ſich enthält.

a. Phyſiologie.

Gott ſchuf das Göttliche. Das Andere trug er ſeinen Geſchöpfen zu fertigen auf. Dieſe, nach ſeinem Muſter, umgaben nun die Seele, deren Anfang ſie erhalten, mit einem ſterblichen Leibe, gaben ihr den ganzen Leib als Gefährt und bauten in ihm eine andere, ſterbliche Art der Seele, mit großen und zwingenden Leidenſchaften, der Wolluſt, der gefährlichſten Lockung des Böſen, dem Schmerz, der

Flucht vor dem Guten, dem Muth und der Furcht, zwei unverständigen Rathgebern, dem unbeugsamen Muth und der durch unvernünftige Empfindung und begehrliche Liebe verführbaren Hoffnung. Um aber das Göttliche damit nicht zu beflecken, setzten sie den Hals als einen Isthmus zwischen den Kopf und den andern Körper und kleideten den sterblichen Theil ein in die Brust. Den Unterleib aber trennten sie durch das Zwerchfell wieder in zwei Theile. Den männlichen, muthigen, herrschsüchtigen Theil der Seele setzten sie unter den Hals, dem Kopf zunächst, damit er, der Vernunft unterwürfig, die Begierden beherrschen helfe, wenn diese dem Befehl der Burg nicht gehorchen wollten. Dem Herzen als dem Knotenpunkt der Adern und dem Quell des Bluts gaben sie den Sitz des Wächters, daß, wenn der Muth kochte auf die Nachricht der Vernunft von außen oder wenn von den Begierden im Innern eine unrechte That geschähe, schnell durch die engen Gänge Alles, was Empfindung hätte, die Ermahnungen und Drohungen vernähme, gerne überall folgte und sich in die Leitung des Besten fügte. Gegen die Hitze des Herzschlags und die Aufwallung des Muths aber brachten sie die Lungen an, welche durch die Kühle des Athmens die Hitze dämpfen sollten. Den Theil der Seele, welcher Speise und Trank begehrt, setzten sie zwischen das Zwerchfell und den Nabel und richteten in dieser ganzen Gegend des Körpers wie eine Krippe für die Nahrung ein. Diese Stelle gaben sie ihm, damit das Höchste in Ruhe über das Wohl der Seele berathen könnte. Weil aber dieser Theil gerne durch Bilder und Schein sich würde führen lassen, gaben sie ihm die Leber bei, welche ihn nach Umständen lenkte, bedrohte, geschmeidig machte und zähmte, damit er auch in der Nacht im Genuß ziemlicher Ruhe, im Schlaf weissagte, weil er an Vernunft keinen Theil hätte. So stellten sie, dem Gebot des Vaters genügend, das Sterbliche in uns so gut als möglich zu machen, auch das Schlechte von uns in guten Stand, daß es die Wahrheit erreiche und legten so in dasselbe die Weissagung. Ein Beweis dafür, daß die Weissagung dem Unverständigen gegeben ist, ist das, daß Keiner beim Weissagen seines Sinnes mächtig ist. Der Sitz und die Entstehung der Eingeweide in der Nachbarschaft zu ihrer Linken ist um ihretwillen, sie glänzend und rein zu erhalten, wie ein Wischtuch einem Spiegel thut. (72. D.)

Nun bleibt noch die Entstehung des Körpers zu erklären übrig. Weil die Verfertiger voraus sahen, daß wir aus Schlem-

merei im Essen und Trinken viel mehr thun, als das Nothwendige, gaben sie, damit nicht unser Geschlecht schnell zu Grunde ginge, der Speise und dem Trank den Unterleib zur Grundlage und umgaben ihn innen mit Gedärm, damit nicht das schnelle Hinausbringen von Speisen den Körper immer aufs Neue sich zusammenzunehmen nöthige und dieser Uebelstand uns nicht der Philosophie, den Musen und dem Gehorsam gegen das Göttlichste in uns entfremde. (73.)

Ueber Knochen, Fleisch und die übrige Natur. Der Anfang von all diesem ist das Werden des Marks. Die anfangs unerschütterlichen und glatten Dreiecke, welche Feuer, Erde u. s. w. zu geben vermochte, schied Gott in ihren Arten, mischte sie in einander gleichmäßig zum Marke zusammen und kleidete die Seele darein, nachdem er gleich beim Austheilen die Theile herausgeschieden für den göttlichen Samen, das Hirn, rund gebildet. Was dann den sterblichen Theil der Seele aufnehmen sollte, nannte er Mark und warf von hier aus wie von einem Anker die Bande der Seele um den Körper, indem er es vor Allem in eine Knochenhülle einschloß. Durchsiebte, reine und glatte Erde vermischte er mit dem Mark und brachte die Mischung abwechselnd in Feuer und Wasser, um sie feuer- und wasserfest zu machen. Nun drehte er um das Gehirn eine knöcherne Kugel, nur mit Einem engen Durchgang, und durch den Hals und den Rücken verbreitete er vom Kopf an Wirbelknochen. So umgab er den ganzen göttlichen Samen zu seiner Erhaltung mit einer steinernen Hülle, der er zu Beugung und Bewegung Gelenke gab. Weil er aber glaubte, die Knochen seien zu spröde und unbeugsam und beim Wechsel von Kälte und Wärme verderben sie den Samen, schuf er die Sehnen und das Fleisch: die ersteren zur Verbindung aller Glieder, um durch ihre Biegung und Ausdehnung die Beugung und Streckung des Körpers zu vermitteln; das Fleisch zum Schutz gegen Kälte und Wärme und gegen einen Fall. In diesen Gedanken machte unser Bildner durch eine Mischung von Erde, Wasser und Feuer mit einem Gährstoff aus Scharfem und Salzigem ein saftiges und weißes Fleisch, die Sehnen aus Knochen und ungesäuertem Fleische. Nun nahm Gott die Knochen und das Mark, band sie mit Sehnen an einander und bekleidete Alles mit Fleisch. Die beseeltesten Knochen umgab er mit dem wenigsten Fleisch, die seelenlosesten mit dem meisten und dichtesten, die Gelenke, wo es sonst nicht nöthig war, mit wenigem. Auch der Kopf hätte am meisten Fleisch zu seiner Erhaltung bekommen, wenn

nicht die Götter ein beſſeres, wenn auch kürzeres Leben für vortheilhafter gehalten hätten. So konnte man ihn weder ganz bloß laſſen gegen den Wechſel der Temperatur, noch auch bedecken, ſonſt wäre er durch die Fleiſchesmaſſe taub und unempfindlich geworden. Da nun das Fleiſchähnliche nicht eintrocknete, entſtand die Flüſſigkeit, die Haut, welche ſich um den Wirbel zuſammenzog. Dieſe Haut durchſtach Gott überall mit Feuer und nun ſtrömte Flüſſigkeit hindurch. Die der Haut verwandte floß ganz dünn und lang heraus, aber durch den Wind von außen wieder hineingetrieben, faßte ſie erſt Wurzel und ſo entſtand das Haar. Die harte Haut an den Fingern und die Nägel, aus Haut, Sehnen und Knochen gab Gott dem Menſchen, damit dieſer ſie bei Bereitung ſeiner Nahrung gebrauchen könnte. (76. E.)

Zum Unterhalte für die Menſchen aber miſchte Gott etwas Menſchliches in andre Arten, ſo entſtanden zahme Gewächſe. Sie haben Theil an der dritten Art der menſchlichen Seele, welcher die Begierden, Luſt und Unluſt angehören, aber als leidend und in ſich gekehrt ſtehen ſie feſt und eingewurzelt da ohne Selbſtbewegung. (77. C.)

Nun machten die Götter eine Art von Canälen in unſrem Körper. Vorerſt ließen ſie den Rücken hinab neben dem Rückgrat zwei Adern, eine links, eine rechts hin laufen. Am Kopfe leiteten ſie die rechte links hinüber und die linke rechts, daß den Kopf außer der Haut noch ein Band mit dem Körper verbinde und die Zuſtände des letzteren überall empfunden werden. Die Anfeuchtung des Körpers aber richteten ſie alſo ein. Kleinertheilige Körper können großtheilige abwehren, aber nicht umgekehrt. So iſt es auch mit unſrem Bauch. Speiſe und Trank läßt er nicht durch, aber Luft und Feuer iſt er nicht abzuhalten im Stand. Darum machten ſie von dieſen ein Gewebe, wie Fiſcherreiſer, immer feurig, außen luftartig und theilten es zweifach und jeden Theil wieder zweifach. Die eine Oeffnung legten ſie in den Mund und ließen es einerſeits zur Lunge, andrerſeits zu den Schlagadern gehn. Das andere legten ſie durch die Naſenlöcher, daß man auch hiedurch die Feuchtigkeit wieder auffüllen könnte, wenn es durch den Mund nicht mehr möglich. Das Andere wanden ſie um den Körper, daß die Gewebe bald zuſammenflößen, bald wieder ſich ausdehnten und bald in den Körper ſich einſenkten, bald in ihm auftauchten. Dieß das Ein- und Ausathmen. So wird der Körper genährt. Denn wenn beim Auf-

athmen das Feuer sich hebt und Nahrung bekommt, so schmilzt es diese und vertheilt sie in kleinen Theilchen, führt sie durch seine Gänge hindurch und macht so die Adern durch den ganzen Leib fließen. (79. A.) Was nun die Ursache des Athmens betrifft, so ist es die: Da es kein Leeres gibt, in welches die Dinge eintreten könnten *), unser Athem aber nach außen geht, so ist klar, daß dieser das Nächste aus seinem Sitze vertreibt, dieses wieder das Nächste und so strebt Alles dahin, woher der Athem ursprünglich zu uns kam. Indeß wird der Körper durch die ihn umgebende Luft wieder angefüllt und so geht es abwechselnd fort. Der Grund davon! Jedes lebende Wesen hat in sich Wärme. Das Warme strebt seiner Natur nach zum Verwandten hin. Da es nun zwei Durchgänge gibt, den einen am ganzen Körper nach außen, den andern durch Mund und Nase, so treibt es, wenn es zum Einen hinausgeht, das Andere herum. Das Herumgetriebene fällt ins Feuer und wird erwärmt, das Hinausgehende wird erkältet. Nun geht das Erwärmte hinaus und treibt das Andere herum und so fort und was nur immer dasselbe leidet und zurückgibt und einen von beiden hin- und herbewegten Kreis hervorbringt, bewirkt das Aus- und Einathmen. — Ebenso lassen sich auch noch andere Erscheinungen erklären, z. B. welche Töne schnell und langsam, hoch und tief erscheinen, indem sie bald unharmonisch hergetrieben werden wegen der Ungleichheit der in uns durch sie hervorgerufenen Bewegung, bald zusammenstimmend wegen der Gleichheit. Die Langsamen treffen die Bewegungen der vorhergehenden immer schon im Ausruhen und im Gleichgewicht, während sie sie hintendrein stoßend bewegen **). Durch ihr Stoßen geben sie aber keine verschiedene Bewegung, sondern nur den Anfang zu einem langsamen Laufe nach der Gleichheit des Schneller-aufhörenden und so bringen sie aus dem Hohen und Tiefen einen Eindruck hervor, wodurch sie Lust und Fröhlichkeit, wegen der Nachahmung der göttlichen Harmonie in sterblichen Läufen erregen. Aehnlich ist es mit den Wasserströmen, dem Fall der Blitze und dem Zug der Magneteisteine, — was Alles darauf beruht, daß es kein Leeres (Vacuum) gibt. (80. C.)

Die durch das Feuer getheilten und in die Adern gehobenen Nahrungsstücke haben bei der Mischung verschiedene Farben. Doch

*) horror vacui!

**) Undulations-Theorie!

ſticht die rothe am meiſten heraus, als die Natur des zertheilenden und im Feuchten erloſchenen Feuers. Dieß heißen wir Blut, die Nahrung des Fleiſches und des ganzen Körpers, wodurch Alles Feuchtigkeit zur Füllung der leeren Räume erhält. Dieſe entſtehen, indem die Dinge außer uns immer ſchmelzen und gleichartige Theile von uns abziehen. Die Bewegung des Bluts geſchieht aber nach dem Lauf des Alls, wonach Gleiches zu Gleichem ſtrebt. Fließt nun mehr ab, als das Hinzukommende, ſo ſchwindet der Körper, wenn weniger, ſo wächst er. Ein neuer Bau des ganzen Geſchöpfs, der vom Anfang her neue Dreiecke enthält, hat eine feſte Verbindung zwiſchen dieſen, und ſeine ganze Maſſe aus neu gewordenem Mark und mit Milch genährt, iſt zart. Die von außen eingenommenen Dreiecke von Speiſe und Trank, als älter und ſchwächer, meiſtert er leicht, ſie mit neuen zertheilend, und macht ſo das Geſchöpf groß, durch die Nahrung aus Gleichem. Läßt aber die Wurzel der Dreiecke nach wegen der vielen und oftmaligen Kämpfe gegen Vieles, ſo kann es die eingehende Nahrung nicht mehr zur Gleichung mit ſich vertheilen, ſondern wird ſelbſt gar leicht durch Aeußeres zertheilt. So ſchwindet das ganze Geſchöpf und das heißt Alter. Am Ende aber, wenn die Dreiecke um das Mark mit ihren Banden den Mühen nicht widerſtehen, laſſen ſie die Feſſeln der Seele nach, und dieſe losgelaſſen, fliegt nach ihrer Natur mit Freuden davon. Denn alles Naturgemäße iſt angenehm, das Naturwidrige ſchmerzlich. Demnach iſt der Tod durch Wunden und Krankheit ſchmerzlich, aber der im Alter hat mehr Freude als Schmerz. (81. E.)

b. Pathologie.

α.

Die Krankheiten des Körpers. Der Körper beſteht aus Erde, Feuer, Waſſer und Luft und eine naturwidrige Anhäufung oder Abmangelung des einen von dieſen, oder eine Verſchiebung derſelben verurſacht im Körper Aufſtand und Krankheit. Eine zweite Art der Krankheit gibt die Rückkehr des Marks, der Sehnen, des Fleiſches, des Bluts, welche aus jenen Elementen beſtehn, in den Proceß ihres Werdens. Wenn das Fleiſch, (deſſen ſowie auch der Sehnen und Knochen Abfluß ſonſt das Fleiſch an die Knochen anklebt, um das Mark zu nähren) beim Schmelzen die Flüſſigkeit in die Adern zurückgibt, dann wird mit der Luft das Blut in den Adern mit

Farben und Schärfen, sowie mit hitzigen und salzigen Potenzen getränkt und gibt Galle, Blutwasser und Schleim. So wird das Blut verderbt und, unordentlich im Körper herumgetrieben, frißt es die Körpertheile an. Das angefressene alte Fleisch wird schwarz und, in das Blut getaucht, von galliger Farbe. Daher haben diese Krankheiten alle den Namen von der Galle und je nach verschiedener Farbe haben sie ihre besondere Namen. Blutwasser mit schwarzer, scharfer Farbe, durch Wärme mit salziger Potenz gemischt, heißt hitziger Schleim. Neues zartes Fleisch, von Luft angefressen, welche in Wind verwandelt und mit Flüssigkeit umgeben wird, so daß kleine, in Masse sichtbare Bläschen entstehen, heißt weißer Schleim. Neu gebildeter Schleim gibt wässerige Blutttheile, Schweiß und Thränen und was sonst der Körper bei seiner täglichen Reinigung von sich gibt. Alles das sind Krankheitsstoffe, wenn das Blut gegen seine Natur klumpig wird. Wenn nun das Band zwischen Fleisch und Knochen krankt, das aus den Sehnen ausgesonderte Blut die Knochen nicht mehr nährt und das Fleisch nicht mehr mit ihm verbindet, sondern statt klebrig und glatt, rauh und salzig bestaubt wird, dann werden die Sehnen blos und voll Unrath und vermehren noch die Krankheiten. Noch schlimmer werden sie, wenn die Knochen bei der Dichtigkeit des Fleisches nicht athmen können, von Moder erwärmt, keine Nahrung annehmen und diese dann auf das Fleisch und das Fleisch in das Blut fällt. Am schlimmsten ist es, wenn das Mark aus Ueberfüllung oder Mangel krankt, wo dann der ganze Körper nothwendig zurückfließt.

Eine dritte Art der Krankheit entsteht a) durch die Luft. Wenn die Lunge, die Schatzkammer der Luft für den Körper, von den Flüssen verstopft die Durchgänge nicht rein erhält, so kommt die Luft an einen Theil gar nicht, an den andern im Uebermaß hin, und was keine Erfrischung erhält, fault. Die Adern aber durchdringt und verkehrt die Luft, sie schmilzt den Körper bis zum Zwerchfell und wird dort erhalten, woraus viele schmerzliche Krankheiten mit starkem Schweiße entstehen. Ebenso entsteht durch innere Luft, welche keinen Ausgang findet, an den Flechsen und Sehnen ein krankhaftes Zucken. b) Durch den Schleim. Der weiße Schleim durch die Luft innen zurückgehalten, wenn er Ausathmung hat, macht weiße Flecken am Körper. Mit schwarzer Galle vermischt und die Umläufe im Kopf verwirrend verursacht er die heilige Krankheit (Epilepsie). Der hitzige, salzige Schleim ist die Quelle aller katarrhali-

ſchen Krankheiten. c) Durch die Galle entſteht alles Brennen am Körper. Hat ſie Ausathmung nach außen, ſo erzeugt ſie viele Geſchwüre; iſt ſie innen eingeſchloſſen, ſo verurſacht ſie viele Entzündungskrankheiten; die größte iſt die, wenn ſie mit reinem Blut vermiſcht die Faſern aus der Ordnung ſchiebt, die Faſern, welche im Blute zerſtreut ſind, damit es angenehme Dichtigkeit und Dünnheit habe und weder bei der Wärme als feucht aus dem ſpröden Körper fließe, noch zu dicht unbeweglich in den Adern ſtehen bleibe. Fließt nun die Galle urſprünglich als Blut herein, ſo iſt ſie erſt warm und feucht, dann ſtockt ſie und erregt Zittern und Frieren. Bei weiterem Zufließen erſchüttert ſie entweder im Schäumen die Faſern, dringt bis zum Mark und löst die Feſſeln der Seele; oder hält ihr der Körper Widerſtand, ſo bricht ſie entweder zum ganzen Körper heraus oder zieht ſie ſich durch die Adern in den Ober- und Unterleib und erregt Leibſchneiden und Durchfall. Der Körper, der hauptſächlich durch Ueberfluß an Feuer erkrankt, hat beſtändige Hitze und Fieber, bei Ueberfluß an Luft täglich, bei Ueberfluß von Waſſer alle drei Tage; der Körper, der zu viel Erde hat, der trägſte von allen, wird in vierfachen Zeiträumen gereinigt und hat viertägiges Fieber, das er kaum los wird. (86.)

Die Krankheiten der Seele in Folge des körperlichen Zuſtandes ſind folgende. Es gibt zweierlei Seelenkrankheiten, Unwiſſenheit und Wahnſinn. Die größten ſind aber ausnehmende Freude und ausnehmender Schmerz. Denn da kann der Menſch nicht recht ſehen und nicht recht hören, er iſt toll und durchaus keiner Berechnung fähig. Wenn nun aber Einer im Mark reichlichen Saamen, wie einen wuchernden Baum, erhält; ſo hat er immer Geburtswehen und viele Luſt in den Begierden und den Sprößlingen derſelben. So iſt er den größten Theil ſeines Lebens wegen der größten Freuden und Schmerzen wahnſinnig, aber bei der durch den Körper verurſachten Krankheit und Unvernünftigkeit ſeiner Seele gilt er nicht als krankhaft, ſondern als freiwillig ſchlecht. Die Wahrheit aber iſt, daß die Ausſchweifung in der Liebe durch den bei der Dünnheit der Knochen flüſſigen geſchlechtlichen Zuſtand zur Seelenkrankheit wird. So ziemlich Alles, was als Ausſchweifung der Luſt und als Schimpf des Laſters gilt, hat mit Unrecht Vorwürfe zu leiden, denn keiner iſt freiwillig ſchlecht, ſondern wegen eines ſchlechten Zuſtands ſeines Körpers und Mangels an Bildung wird der Schlechte ſchlecht. — Ebenſo hat in Anſehung des Schmerzens die Seele durch den

Körper viele Schlechtigkeit. Wenn die hitzigen und salzigen Schleime und die galligten scharfen Säfte im Körper umherirren und keinen Ausgang finden, sondern eingeschlossen ihren Dunst mit dem Laufe der Seele vermischen, erregen sie viele Krankheiten und je nachdem sie an einen der drei Orte der Seele kommen, erzeugen sie mancherlei Arten des Unmuths und der Unzufriedenheit, der Kühnheit und der Feigheit, der Vergeßlichkeit und Unwissenheit. Wenn dann noch schlechte Verfassungen, öffentliche und geheime Reden hinzukommen und die Jugend keine Heilmittel dagegen lernt, so sind auf diese Art alle Schlechten unter uns schlecht aus zwei ganz unverschuldeten Gründen, worüber man immer eher die Erzeuger als die Erzeugten, die Erzieher als die Zöglinge anklagen sollte. Demnach müssen wir uns so viel möglich Mühe geben, durch Erziehung, Lebensart und Lehre die Schlechtigkeit zu meiden und das Gegentheil zu ergreifen: dieß ist dann die andere Seite der Sache. (87. B.)

β.

Nun ist es billig, auch die Kehrseite davon darzustellen, wodurch nämlich die Erhaltung und Rettung der Körper und Geister gegeben ist, und die Gegenmittel der Krankheiten kennen zu lernen. Alles Gute ist schön. Das Schöne ist nicht unverhältnißmäßig; somit müssen wir jedes Geschöpf, das schön sein soll, als verhältnißmäßig annehmen. Für Gesundheit und Krankheit, Tugend, Schlechtigkeit ist kein Verhältniß und Mißverhältniß größer, als das der Seele zum Körper. Damit nun aber die Seele nicht zu erhaben über den Körper, noch der Körper groß und über der Seele sei, gibt es nur Eine Rettung gegen beide, weder die Seele zu bewegen ohne Körper, noch den Körper ohne Seele, daß im Gegenwirken beide einander das Gleichgewicht halten können und gesund seien. Dieselbe Sorgfalt muß man den einzelnen Theilen des Körpers widmen, ihn nie ruhen lassen, ihn bewegen, ihm durchaus Erschütterungen verschaffen, und so die innern und äußern Bewegungen nach der Natur ausgleichen. So entstehen im Körper nicht Kriege und Krankheiten, sondern Freund neben Freund gibt Gesundheit. Unter den Bewegungen ist die trefflichste, welche man an sich selbst durch sich selbst macht. Denn diese ist der Bewegung des Alls verwandt. Unter den Reinigungen und Stärkungen des Körpers ist die des Turnens die Beste, die zweite die des Schwebens auf Schiffen und bequemen Gefährten, die dritte Art ist nur im äußersten Nothfall zu gebrau-

chen; die ärztliche *) durch Heilmittel. Denn man darf die Krankheiten, welche gefährlich sind, nicht durch Heilmittel reizen. Dieß gilt vom Körper. Die Seele aber, die ihn leiten soll, muß man noch mehr und noch vorher so gut und schön als möglich machen. Von den drei Theilen der Seele hat jeder seine Bewegung. Der welcher vernachläßigt wird, ist am schwächsten, der geübte dagegen am stärksten So muß man denn darauf sehen, daß ihre Bewegungen verhältnißmäßig seien. Ueber den höchsten Theil der Seele aber hat man also zu denken, daß sie einem Jeden wie ein Gott gegeben ist, der auf der Spitze unsres Körpers seinen Sitz hat und uns zu der Verwandtschaft im Himmel von der Erde erhebt, als eine himmlische, nicht irdische Pflanze. Wer nun mit Wissenschaft und wahren Kenntnissen sich abgibt und darin seinen Geist am meisten umtreibt, muß Unsterbliches und Göttliches denken, ob er die Wahrheit erreiche und soweit die Menschennatur an Unsterblichkeit Theil nehmen kann, nichts davon verlieren, er muß als bestimmter Diener des Göttlichen und Reiniger seines eigenen Gottes ausnehmend glücklich sein. **) Pflege gibt es für Alles nur Eine, jedem seine gehörige Nahrung und Bewegung zu geben. Mit dem Göttlichen in uns sind aber verwandte Bewegungen die Gedanken und Bahnen des Alls. Nach ihrem Gange muß Jeder die bei dem Werden in unsrem Haupte verdorbenen Bahnen wieder herstellen durch die Erkenntniß der Bahnen und Harmonien des Alls, so dem Betrachteten das Betrachtende ähnlich machen und damit das Ziel gewinnen des den Menschen von den Göttern angewiesenen besten Lebens für jetzt und für alle Zukunft. (90. D.)

3. Die übrigen Geschöpfe.

Noch ist kurz die Schöpfung der andern Wesen zu erwähnen. Die geschaffenen Männer, die feig und ungerecht lebten, werden bei dem zweiten Werden in Frauen verwandelt. Damals erzeugten die Götter die Liebe zur Vereinigung, indem sie in uns und in den Weibern ein lebendes Wesen erweckten, auf folgende Art: Den Durchgang des Getränks, wo er durch die Lunge unter die Nieren in die Blase kommt, und das durch die Luft Ausgepreßte ausläßt, verbanden sie mit dem Mark, das vom Kopf am Hals und durch

*) Vergl. vom Staat S. 168 in unsrer Schrift.

**) 1 Joh. 3, 2. ff.

den Rückgrat herabläuft, und welches wir oben schon Saamen genannt haben. Dieses beseelt und athmend erregte eine lebendige Begier zum Ausfluß und vollendete die Liebe zur Zeugung. Deßwegen ist bei den Männern das Gebiet der Geschlechtstheile unfolgsam und herrisch, wie ein der Vernunft nicht unterwürfiges Thier und sucht Alles durch thierische Triebe zu bezwingen. Was dann die Gebärmutter der Weiber betrifft, so wird das nach Zeugung begierige Wesen, wenn es außer der Jugendzeit lange unfruchtbar bleibt, böse, irrt im Körper umher, verschließt die Durchgänge der Luft und bringt durch Abschließung des Athmens die größte Noth und verschiedene Krankheiten, bis die begehrende Liebe Beider wie von Bäumen Frucht hervor bringt, pflückt und in die Gebärmutter wie in ein Saatland noch unsichtbar kleine und unausgebildete Wesen pflanzt, dann entwickelt, im Innern groß zieht, um das Werden der Geschöpfe zu vollenden, und dann ans Tageslicht bringt. So wurden denn die Weiber und alles Weibliche. Die befiederten Vögel wurden aus tadellosen, aber leichten Männern, welche sich mit Gestirnen abgeben und aus Einfalt die Augenbeweise hierin für sicher hielten. Die Landthiere wurden aus denen, welche die Philosophie nicht benützten und sich in keine Forschungen über die Natur des Himmels einließen, weil sie die Bahnen in ihrem Kopfe nicht mehr anwandten, sondern die Theile der Seele in ihrer Brust zu Führern wählten. Dadurch wurden die Vorderglieder und die Köpfe zur verwandten Erde herabgezogen und sie hatten längliche, verschiedene Wirbel, wie durch die Trägheit eines Jeden die Kopfbahnen zusammengedrückt waren. Vier- und vielfüßige Geschöpfe wurden aus dem Grund, weil Gott dem unverständigen Theil noch mehr Unterlagen gab, da sie mehr zur Erde gezogen wurden. Die vom Denken entferntesten erhielten keine Hände und keine Füße und mußten auf dem Boden kriechen. Die vierte Art, die der Wasserthiere wurde aus den Unverständigsten und Unwissendsten, da sie die Götter nicht mehr eines reinen Athmens würdigten, sondern ihnen Wasser statt Luft anwiesen. So wechseln damals und jetzt alle Geschöpfe in einander und werden je nach dem Besitz oder Verlust von Unverstand und Verstand verwandelt. *)

Nun wollen wir der Rede über das All ein Ende machen. Denn sterblicher und unsterblicher Geschöpfe in Fülle theilhaftig ist

*) Röm. 1, 20.

dieſe Welt, auf dieſe Art ein ſichtbar Geſchöpf, das Sichtbare umſchließend, ein ſinnlich Abbild des geiſtigen Gottes, am größten, beſten, ſchönſten und vollkommenſten geworden, dieſer Eine Himmel, eingeboren. (29. C.) *).

Auch hier fügen wir noch zum Schluſſe eine Ueberſicht des Dialogen bei!

Zur Einleitung das Mährchen von der Inſel Atlantis, das in uralte Zeit zurückverſetzt und ſo den Weg bahnt zum Thema des Dialogen:

Die Weltſchöpfung.

I. Die Schöpfung aus der Weisheit (p. 27. D.) . . 206
A. unmittelbar von Gott.
1. Urſache und Grund der Schöpfung 207
a) der Schöpfer erwieſen durch den Unterſchied des Seins vom Werden, das immer eine Urſache haben muß (29. D.).
b) Beweggrund für die Schöpfung. (30. B.)
2. Die Schöpfung
a) die Welt (34. B.) 208
b) die Weltſeele α. ihre Bildung 208
β. ihre Theilung in die ſieben Himmelskörper (36. D.) 209
c) die Zeit (39. E.) 210
d) die Geſtirne (41. A.) 211
B. durch die geſchaffenen Götter: der Menſch (47. E.) . 212
II. Die Schöpfung durch Nothwendigkeit. Die Materie als das Dritte zum Sein und Werden, der Schooß des Werdens, der Raum, alle drei noch vor dem Werden der Welt als Ideen. (53. C.) 215

---

*) *θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ ξυμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος, οὕτω ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τῶ νοητῶ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε, μονογενὴς ὤν.* Vergl. die Parallelen zur platoniſchen Lehre vom chriſtlichen Standpunkt Johannis 1, 18. Coloſſer 1, 15—18, wogegen die Hegel'ſche Linke mit der Lehre von der Welt und Menſchheit als dem eingeborenen Sohn Gottes auf obigem platoniſchen Standpunkt zurückgeblieben iſt.

Seite

III. Die Gestaltung der Welt 216

1. Die Elemente.

a) an sich (56. C.) 218

b) in ihren Veränderungen und Arten (61. C.) . . . 219

c) ihr Einfluß auf Körper und Seele 221

im Allgemeinen (65. B.) 221

im Besondern: Geschmack, Geruch, Gehör, Gesicht (68. D.) 222

2. der menschliche Körper 224

a) Physiologie 224

Kopf, Brust, Lunge, Herz, Magen, Leber (72. D.) . . 225

Unterleib (73.) 226

Knochen, Fleisch, Mark, Haut, Haar (76. E.) . . . 226

Vegetabilien (77. C.) 227

Athmen (80. C.) 227

Blut (81. E.) 229

b) Pathologie: Krankheiten 229

α. Krankheiten 229

des Körpers für sich (86.) 229

dadurch bedingte der Seele (87. E.) 231

β. Gegenmittel (90. D.) 232

3. Entstehung der übrigen Wesen aus dem Menschen. Weiber, Vögel, Landthiere, (Füßler und Kriecher), Wasserthiere . . 233

Schluß 234

Exkurs

über die mathematischen Bestimmungen des Timaios (32. A ff.).

I.

Zu 32. A. Analogie (ἀναλογία) ist das strige geometrische Verhältniß, wo A πρῶτον, B. μέσον, C. ἔσχατον ist.

1) A : B = B : C.

2) C : B = B : A.

So ist B im ersten Theil der Proportion das letzte, im zweiten Theile das erste Glied im Verhältniß, und ebenso kann A und C in die Mitte kommen, durch Umkehrung: B : A = C : B, wo dann B die beiden äußersten bildet.

Für eine Fläche Ein Mittelglied, für einen Cubus zwei.*)

Ist A eine Seite des Rechtecks, B die zweite, so ist der Inhalt desselben = A . B, und das Band (δεσμὸς, ξυνδεῖν) zwischen beiden ist dann $\sqrt{AB} = X$.

Dieses X sei nun die dritte Dimension für einen Körper, so ist wieder ein Band, eine Mitte (μεσότης) zwischen diesem und den beiden andern nöthig. Dieses wäre $\sqrt{ABX} = \sqrt[3]{Y^3} = Y$. Dann ist A : X = X : Y = Y : B. So wäre die Bestimmung Platons zu denken. Sollen aber, wie er verlangt, geometrische genaue Mittelglieder eingeschoben werden, so ist

A : x = x : y = y : B; oder kürzer

A : x : y : B. Das heißt aber

1) A : x = x : y. Also $x = \sqrt[2]{Ay}$.

2) x : y = y : B. Also $y = \sqrt[2]{Bx}$.

3) A : x = y : B. Also xy = AB, somit $x = \frac{AB}{y}$, $y = \frac{AB}{x}$.

*) In der Anwendung zweier mittlerer Proportionalen ist bekanntlich die Lösung des „delphischen Problems“ (Seite eines Würfels, des Altars von doppelter Größe zu finden) enthalten.

Werden nun die Gleichungen 1 und 2 mit 3 combinirt, so ist

I) $x = \sqrt[2]{A\,y} = \frac{AB}{y}$ II) $y = \sqrt{B\,x} = \frac{AB}{x}$

$y\sqrt{Ay} = AB.$ $x\sqrt{Bx} = AB.$

$\sqrt{y^2}\sqrt{A}\sqrt{y} = AB.$ $\sqrt{x^2}\sqrt{B}\sqrt{x} = AB.$

$y^2 . A . y = A^2 B^2.$ $x^2 . B . x = A^2 B^2.$

$y^3 . A = A^2 B^2.$ $x^3 . B = A^2 B^2.$

$y^3 = AB^2.$ $x^3 = A^2 B.$

$y = \sqrt[3]{AB^2}.$ $x = \sqrt[3]{A^2 B}.$

Hienach wäre das gesuchte, stetige geometrische Verhältniß

$A : \sqrt[3]{A^2 B} : \sqrt[3]{AB^2} : B.$

Doch Platon nimmt es bei der Schwierigkeit der Rechnung nicht so genau und sagt darum: καθ' ὅσον γε δυνατόν. Es ist daher wahrscheinlich, daß er sich nicht auf vorstehende Cubikwurzeln eingelassen, sondern, wie oben vorausgesetzt ist, das $x = \sqrt{AB}$ (statt $\sqrt{A^2 B}$) zur dritten Dimension gemacht haben will. Denn es ist in das Product aus den von uns gefundenen Proportionalen, $\sqrt[3]{A^2 B} \times \sqrt[3]{AB^2} = \sqrt[3]{A^2 B . AB^2} = \sqrt[3]{A^3 B^3} = AB$, wie oben angenommen wurde.

II.

34 p. 35, A. ff. vergl. Commentar von Stallbaum.

384

Vierheit mit dem Factor 2.	768	II Mond III	1152	Vierheit mit dem Factor 3.

Sonne : Venus = A

1536 IV : IX 3456

Mercur Jupiter

3072 VIII XXVII 10368.

Mars Saturn.

Verhältnisse der Tonleiter

1 : 2 = Octave

2 : 3 = Quinte

4 : 3 = Quarte

8 : 9 = Secunde.

Der halbe Ton heißt λεῖμμα und zwar ist das Limma = dem Erniedrigungs- oder Verminderungszeichen (♭); die Apolome aber ist = dem Erhöhungszeichen (♯).

A) Zweifache Intervalle d. h. mit dem Factor = 2.

I. Die erste Zahl um denselben Theil übertreffend und übertroffen. a, b, c.

1) $c = 2a$. Was ist dann b? der gesuchte Theil sei $\frac{1}{x}$, so

2) $b = a + \frac{1}{x} a = \frac{xa+a}{x} = \frac{a(x+1)}{x}$.

3) $b = c - \frac{1}{x} c = \frac{xc-c}{x} = \frac{c(x-1)}{x}$. = (Nr. 1.)

$2a \frac{(x-1)}{x}$.

Somit $2 \cdot 3 \cdot a \frac{(x+1)}{x} = 2a \frac{(x-1)}{x}$.

$a(x+1) = 2a(x-1)$

$x+1 = 2(x-1) = 2x-2$

$3 = 2x - x = x$.

Also ist der gesuchte Theil $\frac{1}{3} \cdot b = a + \frac{1}{3} a = \frac{4}{3} a$ ($= \frac{2}{3} c$.), also ἐπίτριτος.

Ist $a = 384$, so ist $b = 384 \cdot \frac{4}{3} = \mathbf{512}$.

II. Die zweite um die gleiche Zahl übertreffend d. h. die mittlere arithmetische Proportionale.

$a - d = d - b$.

$a + b = d + d = 2d$.

$\frac{a+b}{2} = d$. und, wenn $b = 2a$ ist,

$\frac{a+2a}{2} = \frac{3a}{2} = \frac{3}{2} a = d$.

Sonach ist, wenn $a = 384$, $b = \frac{3}{2} \cdot 384 = 192 \cdot 3 = \mathbf{576}$.

Also ist die Reihe: 384, 512, 576, 768

1, $\frac{4}{3}$, $\frac{3}{2}$, 2.

Quarte, Quinte, Octave.

So wird dann weiter zwischen 768 und dem doppelten 1536 interpolirt, und gleichfalls zwischen 1536 und 3072, so daß also die Reihe entsteht

384, 512, 576, 768; 1024, 1152, 1536; 2048, 2304, 3072.

B) Dreifache Intervalle.

I. Erste Zahl. a, b, c.

1) $c = 3a$

2) $b = a + \frac{a}{x} = \frac{x+1}{x} a$

3) $b = c - \frac{c}{x} = \frac{x-1}{x} c = \frac{x-1}{x} \cdot 3a$

Also $a \frac{x+1}{x} = 3a \frac{x-1}{x}$.

$x + 1 = 3(x-1) = 3x - 3.$

$4 = 2x$

$2 = x.$

Sonach $b = \frac{x+1}{x} a = \frac{2+1}{2} a = 3/2\, a$. wie oben bei A, II.

II. Zweite Zahl. a, d, c. $a - d = d - c$

$2d = a + c = a + 3a = 4a$

$d = 2a.$

Hiemit ergeben sich zwischen a und c, oder 384 und 1152 die Zahlen 576, 768 d. h. die zwei letzten von A.

III und IX — 1152 — 3456 — 1728, 2304.

IX und XXVII — 3456 — 10368 — 5184, 6912.

Es entsteht also folgende Tafel:

I	II	III	IV	VIII
384,	512, 576,	768, 1024,	1152, 1536,	1728, 2048, 2304, 3072,

IX	XXVII.
3456,	5184, 6912, 10368.

Es ist aber die Differenz zwischen

I 384, 512 = 4 : 3
512, 576 = 9 : 8
576, 768 = 4 : 3
II 768, 1024 = 4 : 3
1024, 1152 = 9 : 8
III 1152, 1536 = 4 : 3
1536, 1728 = 9 : 8
1728, 2048 = 256 : 216 = 32 : 27
2048, 2304 = 9 : 8
2304, 3072 = 4 : 3
VIII 3072, 3456 = 9 : 8
IX 3456, 5184 = 3 : 2

5184, 6912 = 4 : 3
6912, 10368 = 3 : 2

XXVII 10368.

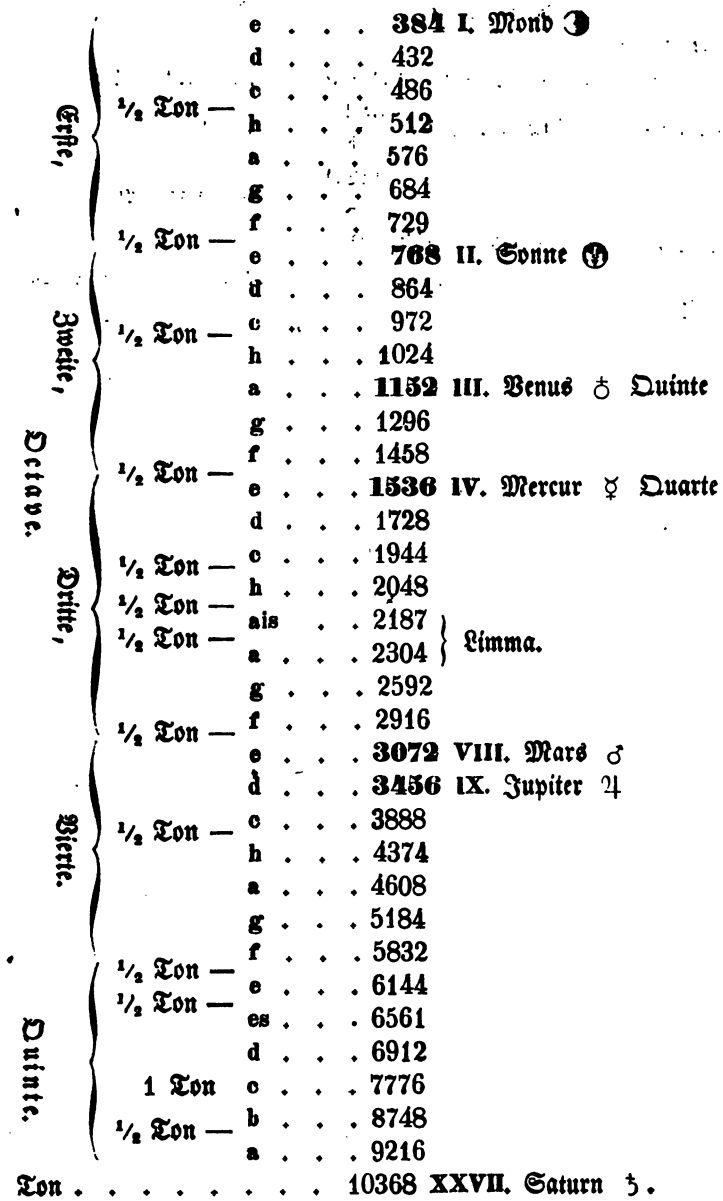
Nun werden die $^4/_3$ Intervalle mit $^9/_8$ ausgefüllt, also z. B. zwiſchen 384 und 512 interpolirt $\frac{384.9}{8} = 48 . 9 = 432$

$$\frac{432.9}{8} = 54 . 9 = 486$$

Jetzt bleibt 486 : 512 = 243 : 256.

So bildet ſich denn aus 4 Octaven, einer Quinte und einem Ton vollſtändig

Das platoniſche Diagramm.



Ton . . . . . 10368 XXVII. Saturn ♄.

III.

Wir ſtellen der platoniſchen Welt-Conſtruction aus Humboldts Kosmos (III, 2) die durch die neueſten Entdeckungen gewonnene Weltanſchauung gegenüber:

	Durchmeſſer		Sonnen-abſtand *).	Umlaufszeit in		Rotation.	Dichtigkeit im Verhältniß zu	
	geogr. Meilen.	im Verhältniß zur Erde.		Tagen.	Jahren.		Erde.	Waſſer.
nne	192 700	112,000	—	—	—	05,5 Tage	—	0,252
ſtur	671	0,391	0,38709	87	—	24h 5′	1,234	6,71
us	1 694	—	0,72333	224,70078	—	23h 21′	0,940	5,11
e	1 718	—	1,00000	365,25637	—	—	—	5,44
rs	892	0,519	1,52369	686,97964	1 J. 321 T.	24h 37′	0,958	5,21
ſera	—	—	2,202	1193	3 J. 98 T.	—	—	—
ictoria	—	—	2,335	1303	3 J. 208 T.	—	—	—
eſta	—	—	2,362	1325	3 J. 230 T.	—	—	—
ris	—	—	2,385	1346	3 J. 251 T.	—	—	—
ſtis	—	—	2,386	1346	3 J. 251 T.	—	—	—
ebe	—	—	2,425	1379	3 J. 284 T.	—	—	—
arthenope	—	—	2,448	1399	3 J. 304 T.	—	—	—
rene	—	—	2,553	1511	4 J. 51 T.	—	—	—
ſträa	—	—	2,577	1516	4 J. 56 T.	—	—	—
igeria	—	—	2,579	1518	4 J. 58 T.	—	—	—
hronomia	—	—	—	1574	4 J. 114 T.	—	—	—
uno	—	—	2,669	1592	4 J. 132 T.	—	—	—
eres	—	—	2,768	1681	4 J. 221 T.	—	—	—
Pallas	—	—	2,773	1687	4 J. 227 T.	—	—	—
ygiea	—	—	3,154	2043	5 J. 218 T.	—	—	—
upiter	19 294	11,255	5,20277	4332,58480	11 J. 314 T.	9h 55′	0,243	1,32
aturn	15 507	9,022	9,53885	10759,21981	29 J. 166 T.	10h 29′	0,140	0,76
anus	—	—	19,18239	30686,82051	84 J. 5 T.	—	0,178	0,97
ptun	—	—	30,03628	60126,7	164 J. 225 T.	—	0,230	1,25
nd	454	—	Erdabſtand: 51800 M.	27 Tg. 7 Std.	—	27 Tg. 7h 43′	0,619	—

*) Die Entfernung der Erde von der Sonne = 20,682,000 geogr. Meilen als Einheit angenommen. Zu dieſen 8 großen und 15 kleinen Hauptplaneten kommen außer dem Monde noch als Nebenplaneten: bei Jupiter 4, Saturn 8, Uranus 6 (ſeit Oktbr. 1851 wahrſcheinlich 8), bei Neptun 2; zuſammen 23 Hauptplaneten, und ebenſoviele Nebenplaneten. Im Laufe des Jahres 1852 ſind überdieß wieder fünf weitere Planeten entdeckt worden: Pſyche 17. März, Thetis 17. April, Melpomene 25. Juni, ein noch Ungenannter 28. August, und Maſſalia 29. September, ſo daß wir alſo jetzt 28 Hauptplaneten zählen.

IV.

Obige mathematische Bestimmungen unsres Philosophen auf dem Grunde der pythagoräischen Principien haben für uns jetzt freilich mehr nur ein geschichtlich-antiquarisches, oder höchstens spekulatives Interesse, seit durch die Copernikanische Weltordnung die Siebenzahl der alten Planeten zur Fünfzahl heruntergesunken, dagegen durch die neusten Entdeckungen die Zahl der Planeten überhaupt auf 51 gestiegen ist, Entdeckungen, welche überdieß (Humboldt III, 2. S. 430 f., 438 f.) alle Vermuthungen über die Gesetzlichkeit der Größen- und Reihenfolge der Planeten zu Schanden gemacht haben. Doch verdient zur Ehrenrettung Platons hier noch bemerkt zu werden:

1) Selbst Hegel hatte sich in seiner Dissertation de orbitis planetarum (vgl. Humboldt Kosmos III, 2. S. 548) im Jahr 1801, fünf Monate nach der bereits geschehenen, ihm jedoch unbekannt gebliebenen Entdeckung des ersten der kleinen Planeten auf die platonische Reihung der Planeten und den großen Abstand von 8 zu 27 berufen für die Möglichkeit, daß zwischen Mars und Jupiter kein weiterer Planet liegen könnte.

2) Um nicht der Ungerechtigkeit mit schuldig zu werden, welche wegen des Vorstehenden Hegeln glaubt mit Vorwürfen überhäufen zu dürfen, muß erwähnt werden, daß auch Kant in seinen Ansichten über die Naturgeschichte des Himmels (vgl. Humboldt III, 575) durch die allerneusten Entdeckungen eines Irrthums überwiesen wird. Er sagt (Sämmtl. Werke VI, 88. 195): „Vermittelst einer Reihe von Zwischengliedern werden jenseits Saturn sich die letzten Planeten nach und nach in Kometen verwandeln und so die letztere Gattung mit der ersten zusammenhängen. Das Gesetz, nach welchem die Excentricität der Planetenkreise sich im Verhältniß ihres Abstands von der Sonne verhält, unterstützt diese Vermuthung. Die Excentricität nimmt mit dem Abstand zu und die entfernten Planeten kommen dadurch der Bestimmung der Kometen näher. Der letzte Planet und erste Komet könnte derjenige werden, welcher in seiner Sonnennähe den Kreis des ihm ersten Planeten, also vielleicht des Saturn durchschnitte. Auch durch die Größe der planetarischen Massen, die mit der Entfernung von der Sonne zunehmen, wird unsre Theorie von der mechanischen Bildung der Himmelskörper klärlich bewiesen.“ Nun aber haben die neueren Entdeckungen ge-

zeigt, 1) daß die Größen der planetarischen Massen mit der Entfernung von der Sonne nicht durchweg zunehmen, vielmehr Jupiter der größte unter allen, auch den bis jetzt bekannt gewordenen, entfernteren Planeten ist, indem er den Saturn z. B. an Dichtigkeit, wie an Größe des Durchmessers übertrifft. 2) Encke hat 1819 (Humboldt Kosmos I, S. 112) „die Existenz eines Kometen von so kurzer Umlaufszeit entdeckt, daß er ganz innerhalb unsrer Planetenbahnen bleibt, ja seine größte Sonnenferne zwischen der Bahn der kleinen Planeten und der Jupitersbahn erreicht", und der Komet von Biela 1826 schneidet sogar unsre Erdbahn. 3) Ist durch Auffindung solcher innern Planeten Kants Vermuthung über den Uebergang der planetarischen Körper in die kometarischen von einer Seite widerlegt worden, so kommt noch dazu, daß auch das Gesetz der Zunahme der Excentricität mit der größern Sonnenferne sich nicht bestätigt hat. Schon Uranus z. B. zeigt weniger Excentricität als der vorhergehende Saturn; der 1846 entdeckte Neptun aber zeigt sich sogar weniger excentrisch, als selbst unsre Erde (siehe unten).

3) Dagegen hat Platons Annahme der Abstände nach dem 2- und 3fachen, nur freilich in andrer Weise (nach der zweiten und dritten Potenz), eine Geltung erhalten durch das dritte Keppler'sche Gesetz, daß die Quadrate (also zweiten Potenzen) der Umlaufszeiten sich verhalten wie die Cubi (dritten Potenzen) der mittlern Entfernungen.

4) Wegen einer gewissen Parallele mit der platonischen Construction verdient auch das sogenannte „Gesetz des Titius" einer Erwähnung. (Humboldt III, 2. S. 441.) Wird die Entfernung des Saturn von der Sonne zu 100 Theilen angenommen, so hat Merkur's Entfernung 4 Theile, Venus $4 + 3 = 7$, Erde $4 + 2 \cdot 3 = 4 + 6 = 10$, Mars $4 + 12 = 16$, die kleinen Planeten $4 + 24 = 28$, Jupiter $4 + 48 = 52$, Saturn $4 + 96 = 100$; aus dem Abstande des Saturn = 197, 3 Millionen geographischer Meilen, lassen sich die einzelnen finden. Noch näher der Wahrheit kommt das „Gesetz des Vikar Wurm von Leonberg". Kommen (siehe die obige Tabelle) dem Merkur 387 Theile zu, so ist die weitere Reihenfolge $387 + 293$, $387 + 2 \cdot 293$, $387 + 4 \cdot 293$, $387 + 8 \cdot 293$, $387 + 16 \cdot 293$, $387 + 32 \cdot 293$, $387 + 64 \cdot 293$, $387 + 128 \cdot 293$. Wir stellen die Ergebnisse des Titius und Wurm mit den wirklichen Abständen der 8 großen Planeten zusammen und fügen der Tabelle noch die Excentricität

und die Lichtstärke der Sonne auf den einzelnen Planeten (die auf der Erde als Einheit angenommen) nach Humboldt bei:

	Titius nach geogr. Ml.	Wurm u. Sonnenweiten.	Wirklicher Abstand nach Sonnenweiten.	Wirklicher Abstand nach Millionen von geogr. Ml.	Excentricität.	Lichtstärke.
	Millionen.					
Merkur	7,9	0,387	0,387	8,0	0,2056163	6,656
Venus	13,8	0,680	0,723	15,0	0,0068618	1,932
Erde	19,7	0,973	1,000	20,7	0,0167922	1,000
Mars	31,5	1,559	1,523	31,5	0,0932168	0,436
Jupiter	102,6	5,075	5,202	107,5	0,0481621	0,036
Saturn	197,3	9,763	9,538	197,3	0,0561505	0,003
Uranus	386,7	19,139	19,182	396,7	0,0466108	0,003
Neptun	765,5	37,891	30,036	621,2	0,0087194	0,001

Schluß.

Bemerkungen über Ordnung und Zweck der schwierigsten Dialogen.

Statt den Text durch zu häufige und weitläufige Bemerkungen zu unterbrechen, ziehen wir vor, an diesem Orte eine Zusammenstellung der verschiedenen Erklärungen der Hauptstimmführer der platonischen Literatur *) über Ordnung, Grundidee und Composition der hauptsächlich schwierigen und wichtigen Dialogen zu geben, und damit, daß ich so sage, eine Statistik der Resultate der bisherigen platonischen Forschungen aufzustellen, wobei wir uns für Phaidon, Phaidros und Sympoſion zugleich auf die kritischen Erörterungen der Beweiſe im Phaidon S. 146 beziehen.

A. Anordnung der platonischen Schriften. **)

Die älteſte Ordnung des Alexandriner Ariſtophanes von Byzanz war die:

I. Republik, Timäus, Critias,
II. Sophiſt, Politicus, Cratylus,
III. Leges, Minos, Epinomis,
IV. Thaetet, Euthyphro, Apologie,
V. Crito, Phaedo, Briefe.

*) Hauptſächlich: Schleiermacher in den die Ueberſetzungen der platoniſchen Dialogen einleitenden Unterſuchungen; Aſt Platons Leben und Schriften; Stallbaum Platonis Dialogi selecti Gotha 1827 ff. Hermann Geſchichte und Syſtem der platoniſchen Philoſophie, Erſter Theil, die hiſtoriſch-kritiſche Grundlegung enthaltend, Heidelberg, Winter 1839. Ed. Zeller platoniſche Studien, Tübingen, Oſiander 1839. Philoſophie der Griechen, Tübingen Fues. Band II. — Zum Gaſtmahl Schwegler Compoſition des platoniſchen Sympoſion, Tübingen Fues 1843. Zu Phaidros Kriſche über Platons Philoſophie, Göttingen 1848. Zu Phaidon, Sympoſion, Phaidros Suſemihl Prodromus platoniſcher Forſchungen, Göttingen, Dietrich 1852.

**) S. Hermann G. u. S. Seite 358, f. 559 f.

Thrasyllus dagegen, gleichfalls ein Alexandriner, hatte eine größere Zahl platonischer Schriften, in der Anordnung:

I. Euthyphro, Apologie, Crito, Phaedo,
II. Cratylus, Theaetet, Sophist, Politicus,
III. Parmenides, Philebus, Sympoſion, Phaedrus,
IV. Alcibiades maj. et min., Hipparchus, Anteraſten,
V. Theages, Charmides, Laches, Lyſis,
VI. Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Menon,
VII. Hippias maj. et min., Jo, Menexenus,
VIII. Clitopho, Republik, Timaeus, Critias,
IX. Minos, Leges, Epinomis, Briefe.

Marſilius Ficinus ſtellt in ſeiner lateiniſchen Ueberſetzung ohne alle Eintheilung die Platoniſchen Schriften in folgende Reihe: Hipparchus, Eraſten, Theages, Meno, Alcibiades I. u. II., Minos, Euthyphro, Parmenides, Philebus, Hippias, maj., Lyſis, Theaetet, Jo, Sophiſt, Politicus, Protagoras, Euthydemus, Hippias min., Charmides, Laches, Clitopho, Cratylus, Gorgias, Sympoſion, Phaedrus, Apologie, Crito, Phaedo, Republik, Timaeus, Leges, Epinomis.

Serranus, dem **Stephanus** (deſſen Seitenzahl jetzt noch immer meiſt für Citationen maßgebend iſt, Paris 1578 III Voll. fol.) und die Zweibrücker Ausgabe (1781 — 87 XI Voll. 8.) folgen, theilte Platons Schriften in 6 Syzygien, nämlich 1) eine biographiſche, mit Phaidon endigend, 2) einleitende, endigend mit Hippias minor, 3) logiſche, endigend mit Jo, 4) ethiſche, gehend bis zur Epinomis, 5) phyſikaliſche bis zu Hippias major, 6) die unächten.

Becker nach der Ordnung der Schleiermacherſchen Ueberſetzung (ſiehe unten) hat in ſeiner Ausgabe (graece et latine. Berlin 1816 — 18) 3 Theile mit 8 Bänden, nämlich

I. Phaedrus, Lyſis, Protagoras, Laches, Charmides, Euthyphro, Parmenides. Halb- oder Un-Aechte: Apologie, Crito, Jo, Hippias minor, Hipparch, Minos, Alcibiades.
II. Gorgias, Theaetet, Meno, Euthydem, Cratylus, Sophiſt, Politicus, Sympoſion, Phaedo, Philebus. Unächte: Theages, Eraſten, Alcibiades I., Menexenus, Hippias maj., Clitopho.
III. Republik, Timaeus, Critias, Leges, Epinomis, Briefe.*)

*) Die von uns behandelten Dialogen ſind hier unterſtrichen.

Die Züricher Ausgabe von Baiter, Orelli, Winkelmann 1839 ff. hat Platons Werke in vier Bände geordnet:

I. Euthyphro, Apologie, Crito, Phaedo, Theages (?)*), Eraſten (?), Theaetet, Sophiſt, Euthydemus, Protagoras, Cratylus, Hippias min. (?)

II. Gorgias, Jo (?), Philebus, Meno, Alcibiades I. (?), Charmides, Laches, Alcibiades II. (?); Lyſis, Menexen.s, Hipparch; Politicus, Minos (?).

III. Republik, Leges, Epinomis (?).

IV. Timaeus, Critias, Timaeus Locrus de anima mundi; Parmenides, Sympoſion, Phaedrus, Hippias maj., Briefe. Als unächte: Axiochus, de justo, de virtute, Demodocus, Siſyphus, Eryxias, Clitophon, definitiones.

Aſt (Platons Leben und Schriften S. 53) nimmt drei Reihen platoniſcher Schriften an 1) Sokratiſche, in welchen Poetiſches und Dramatiſches vorherrſche: Protagoras, Phaidros, Gorgias, Phaidon; 2) dialektiſche, Theaetet, Sophiſt, Politicus, Parmenides, Cratylus; 3) rein wiſſenſchaftliche, ſokratiſch-platoniſche, conſtructive, darſtellende, in denen ſich Dialektiſches und Poetiſches durchdringe: Philebos, Sympoſion, Staat, Timaios, Kritias.

Schleiermachers Grundanſchauung des ganzen platoniſchen Schriftſtellerthums gibt Hermann S. 362 bündig dahin an: „Sämmtliche platoniſche Geſpräche ſollten ſich ohne Zerſtückelung von ſelbſt zu einem methodiſch gegliederten Ganzen aneinanderreihen, das zuerſt die Grundideen der Lehre nach Inhalt und Form theoretiſch und praktiſch darlegte, dann das Ziel und den Charakter ächter Philoſophie im Gegenſatze von Schulweisheit und Sinnentrug entwickelte und zuletzt die verſchiedenen Zweige der Wiſſenſchaft in zuſammenhängender Ueberſicht vortrüge und darauf gründete ſich dann ſeine Eintheilung in drei Stufen, von welchen die erſte oder der elementare Theil den Phaedrus, Protagoras, Parmenides, der zweite den Gorgias, Theaetet mit ſeinen Fortſetzungen das Gaſtmahl, den Phaedo und Philebus, der dritte oder conſtructive Theil die Republik und Timäus nebſt Kritias als Hauptwerke umfaßte; die übrigen namentlich kleineren Geſpräche wurden entweder als Nebenwerke und Nachträge oder als Vorläufer der größeren an paſſenden Stellen unter-

*) Die mit Fragzeichen verſehenen werden als angezweifelt bezeichnet.

gebracht, oder, wo dieß nicht anging, als bloße Gelegenheitsschriften oder Fälschungen ausgeschieden", in welcher Beziehung der Canon aufgestellt wurde (Schl. Bd. I. 1. S. 29 f.), „daß die Prüfung der Aechtheit und die Aufsuchung des rechten Ortes für ein Gespräch einander gegenseitig unterstützen und bewähren und ein jedes, das jene absichtliche Hinweisung auf das Ganze und die ursprünglichen Ideen vermissen lasse, in demselben Maße auch der andern Bestandtheile des platonischen Charakters entbehren müsse." Hienach hätte denn nicht blos Phädrus, als der erste unter den platonischen Dialogen mit keckem jugendlichem Selbstgefühle und „epideiktischem Uebermuthe" die Keime des ganzen Systems gegeben und dessen ganze Entwicklung vorgezeichnet, sondern auch die ganze Reihe der Schriften wäre von Anfang an in fertiger Disposition vor Platons Augen da gestanden und so soll denn nach Schleiermacher „auch in Platons Werken die Darstellung der Philosophie in demselben Sinne, wie in einer Reihe mündlicher Unterhaltungen fortschreitend sein von der ersten Aufregung der ursprünglichen und leitenden Ideen bis zu einer, wenn auch nicht vollendeten Darstellung der besondern Wissenschaften" (Hermann S. 349). So charakterisirt denn Schl. (Bd. 1. 1. S. 19 ff.) die Entwicklung des platonischen Schriftenthums dahin (Hermann S. 348) „daß die dialogische Form, die allen ächten Werken Platons eigenthümlich sei, seine Absicht verrathe, auch in seiner schriftstellerischen Thätigkeit als Nachahmung des mündlichen Vortrags nicht sowohl zu lehren, als den Lehrer entweder zur eigenen innern Ueberzeugung des beabsichtigten Gedankens oder zum Bewußtsein seines Nichtwissens zu bringen. Denn nicht nur zufällig oder durch Angewöhnung und Ueberlieferung, sondern nothwendig und Platons Natur nach sei dessen Methode eine sokratische gewesen, und zwar, was die ununterbrochene fortschreitende Wechselwirkung und das tiefere Eindringen in die Seele des Hörenden betreffe, gewiß der des Meisters ebenso weit vorzuziehen, als der Schüler es in der bildenden Dialektik und im Reichthume und Umfange der eigenen Anschauung zuvor gethan habe; so werde denn nicht blos jedes einzelne Gespräch, sondern Platons ganze Schriftstellerei als der Ausdruck seiner philosophischen Natur das Bild einer solchen dialektischen Fortbewegung darstellen, und diese große Absichtlichkeit in der Zusammensetzung seiner Schriften nicht blos zu würdigen, sondern auch soviel als möglich zu ahnen" sieht denn Schleiermacher als eine unentbehrliche Ergänzung aller früheren Erklärungen an.

Besteht Schleiermachers großes Verdienst darin, auf einen innern Zusammenhang der platonischen Schriftstellerei hingewiesen zu haben, so sind dagegen seine Mängel die, daß er 1) eine „Absichtlichkeit" in der Zusammensetzung der Werke annimmt, nach welcher der Philosoph, von Anfang für sich selbst mit seinem Bewußtsein fertig und abgeschlossen, nur die lehrende Darstellung vor Andern beabsichtigt, statt daß die Entwicklung des Philosophen vielmehr als eine organische, zwar durch die Außenverhältnisse beförderte, aber in ihm selbstvorgehende Aus- und Durchbildung seines eigenen Bewußtseins gefaßt worden wäre; so ist an die Stelle der natürlichen Entwicklung des Menschen eine künstliche des Schriftstellers getreten. Statt daß Platon bei seiner Zeit, bei seinen Vorgängern, bei sich selbst, wie jeder Mensch, bis zu seinem Ende in die Schule gehen mußte, steht er von Anfang an als fertiger Lehrer da. Damit hängt zusammen, 2) daß der ganze Zweck der Darstellung und Entwicklung nur der formale der Methode, nicht aber auch ein materialer des Inhalts, der den Platon selbst im Weiterschreiten der Entwicklung auf neue oder wenigstens tiefer durchdrungene Resultate geführt hätte, sein soll. In beiden Beziehungen hat der gegenwärtige Großmeister der platonischen Literatur, C. F. Hermann, dem auch wir im Wesentlichen gefolgt sind (siehe übrigens S. 2) seine Stellung zu Schleiermacher klar und richtig damit bezeichnet, Seite 351: „Daß das Ganze der platonischen Schriften das Bild einer lebendigen organischen Entwicklung gewähre und nur von dieser Seite wissenschaftlich aufgefaßt werden könne, ist auch unsre feste Ueberzeugung; nur erblicken wir in dieser Entwicklung nicht eine solche, die Platon gleichsam an seinem eigenen Beispiele seinen Lesern vorzumachen beabsichtigt und zu diesem Ende von vorn herein Ziel und Zweck des Ganzen schon den Grundzügen nach vor Augen gehabt hätte, sondern vielmehr eine solche, durch die er selbst allmählig unter den Einflüssen seiner Zeit zu der erforderlichen Höhe emporgehoben worden ist, um einen solchen Plan für sich und für Andere zu entwerfen; je mehr wir seine Schriften als den treuen Abdruck seines Geistes betrachten, desto mehr nöthigt uns ihre Verschiedenheit, gewisse Stadien in seinem eigenen Entwicklungsgange anzunehmen, deren Unterschiede gewiß tiefer, als in der bloßen dialektischen Berechnung eines methodischen Lehrkurses begründet sind."

Diese Entwicklungsstadien findet Hermann besonders durch Platons Bekanntschaft mit den philosophischen Systemen seiner Vorgänger

und Zeitgenossen bezeichnet, so daß, (da Platon 21. Mai 429 geboren und 21. Mai 348 gestorben ist), der Anfang seiner Schriftstellerei noch, insbesondere mit Lysis, in die Lebenszeit des Sokrates fällt, der Tod des Sokrates 399 eine Uebergangszeit herbeiführt, und nun Platons Reisen nach Megara, wo er mit den Eleaten und Megarikern, und nach Großgriechenland und Sicilien (388, 368—66, 361 — 60), wo er mit dem Pythagoraeismus bekannt wurde, die entscheidenden Wendepunkte seiner Philosophie bilden. So beginnt die zweite Periode mit dem in Megara selbst verfaßten Theaitet, die dritte mit dem Phädrus als Antrittsprogramm nach Platons Rückkehr von den ersten Reisen nach Athen 388. Die Schriften fallen dann im Einzelnen also unter die verschiedenen Perioden:

I. Erste, Sokratische Periode.

1) Jugendarbeiten, gegen die Gebrechen und Vorurtheile des gewöhnlichen praktischen Lebens: Hippias minor (von Schleiermacher und Zeller als unächt erklärt: daß der wissentlich Fehlende besser sei, als der Unwissende), Jo (Bewußtlosigkeit dichterischer Schöpfungen), Alcibiades I. (mit dem Zwecke, den jungen Alc. vom Auftreten als öffentlicher Redner zurückzuhalten und dem Thema: das öffentliche Thun ruht auf Gerechtigkeit und Selbsterkenntniß), Lysis (φιλον), Charmides (σωφροσύνη), und Laches (ἀνδρεία).

2) Gegen die Sophisten: Protagoras (hier ist die Dialektik nicht mehr blos Schein, sondern das eigentliche letzte Resultat die Einheit aller Tugend im Wissen und somit die Lehrbarkeit aller Tugend). Euthydemus (Nothwendigkeit, die Tugend zu lernen, Gegensatz der ostentatorischen Protreptik der Sophisten und der einfachen Sokratischen Weisheit). Bis hieher ist noch immer nur das äußere, principlose, anmaßende Treiben der Sophisten angegriffen und verhöhnt, aber noch nicht auf ihre wissenschaftliche Principien eingegangen. Dieß geschieht erst mit der

3) Uebergangsperiode, die mit des Sokrates Tod ihren Anfang nimmt: Apologie, Crito, (Hauptsatz: Unrechtthun ist für die Seele von denselben Folgen, wie schlechte Diät für den Körper); Gorgias zeigt schon einen Fortschrit gegen Protagoras, sofern von dem Angenehmen fortgegangen ist zu dem Ansich-Guten, als welches die Ordnung, das Ebenmaß aller Theile bestimmt wird. — Anfänge bestimmter logischer Begriffsbildung und eines selbstständigen dialektischen Bewußtseins zeigen sich im Euthyphro, Meno, Hippias major (περὶ καλοῦ; der Dialog unterscheidet sich von der eigentlichen

Sokratischen Methode durch Aufstellung abstracter Kategorieen, welche dann erst auf den einzelnen Fall angewendet werden, so wie durch Nüancirung des Nützlichen zum Schicklichen und Brauchbaren).

II. Zweite, dialektische Periode. Theaitet ist während des Aufenthalts in Megara schon verfaßt, zur offenen Verständigung über das, was dem Platon Wissenschaft und Begriff sei, was nicht. Angezogen wurde er bei den Megarikern durch die Einführung der Sokratischen Begriffsweisheit in den Kreis des speculativen Denkens und die Verselbstständigung der platonischen Begriffe; wogegen ihn nicht befriedigt ihre Trennung vom praktischen Leben. Gemeinschaftliche Sache mit ihnen macht er gegen den baaren Empirismus und die Reflexionsweisheit, in den philosophischen Fragen aber geht er mit ihrer eigenen Dialektik über sie hinaus. Cratylus hat zum Vorwurf Seite 494: „daß dem Worte gleich wie dem bezeichneten Gegenstande die Beziehung auf einen übersinnlichen Gegenstand zu Grunde liege, dem es nur als sinnlicher Ausdruck diene, ohne mit ihm äquivalent zu sein." Weiter gehören hieher Sophist und Politicus, von dem aber (namentlich wegen des Mythus und der Anspielung auf Aegypten) wahrscheinlich ist, daß ihn Platon vollständig erst nach seiner Rückkehr von der Reise ausgearbeitet.

III. Der dritten, constructiven Periode gehören an: Phaedrus (in welchem die Rede des Lysias wahrscheinlich von Platon gedichtet ist), Menexenus, Symposion, Phaedo, Philebus — Republik, von welcher jedoch das erste Buch in die Jugendperiode des Platon gerechnet wird; die übrigen Bücher zerfallen in Gruppen, von welchem Buch II — IV. und VIII. IX den Kern bilden, V — VII erst später hineingeschoben und erst nach geraumer Zeit (597, D Gott Schöpfer der Ideen) hinzugekommen sei. Timaios (Muster eines Weltstaats; Gottheit hier als sittliches Princip, nicht als Naturkraft, wie im Parmenides das mit dem Vielen nothwendig zusammen bestehende Eins noch gewesen war). Kritias wohl unvollendet, weil Platon selbst den Gedanken des Romans aufgab. Leges (von Zeller einem unmittelbaren Schüler Platons zugeschrieben) enthält nach V, 739, C. vergl. mit 746, B. ein Herabsteigen des Philosophen von der Höhe der Speculation, dem gemäß Platon juxta naturam præsentium rerum „den Thatsachen Rechnung trug", da nun einmal kein Weiser, der zugleich Herrscher wäre (Dionysius), sich finden ließ, und nicht blos auf das Verhält-

niß der Ideen zur Welt, sondern auch auf die in den Ideen selbst vereinigten Elemente näher einging.

B. Die einzelnen Dialogen.

Meno.

Hermann S. 483. 84. „Schon die Art, wie die Untersuchung von der Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend auf die höhere nach dem Begriffe der letzteren, von dem Wie auf das Was derselben abgeleitet wird, bezeichnet, wenn auch keine höhere Stufe der Sokratischen Methode, doch ein Bewußtsein über dieselbe, das sie durch beliebige Wiederholung an dem verschiedenartigsten Stoffe gleichsam selbst zu ihrem Begriffe erhebt; Aehnliches gilt von der Entwicklung der Möglichkeit des Lehrens und Lernens überhaupt. Endlich hat das Wissen bereits hier im Verhältniß zur Tugend eine höhere und selbstständige Stellung erhalten. Waren es im Protagoras 5 Haupttugenden, die im gleichen Range stehend nur im Wissen eins waren, so treten hier selbst die übrigen Tugenden mit den sonstigen Vorzügen und wünschenswerthen Eigenschaften des Menschen nach Innen und Außen in gleiche Kategorie dem Wissen gegenüber, von dem sie allein die Kunst der richtigen Anordnung und Maßhaftigkeit empfangen können, ohne deßhalb an sich mit ihm eins zu sein und daraus fällt dann auch ein Licht auf den Schluß, der, ohne das gewonnene Resultat aufzugeben, doch neben der auf Wissenschaft beruhenden Tugend noch eine zweite der richtigen Vorstellung annimmt, und damit ... zeigt, wie Platon gerade je höher er in seinen Principien stieg, desto mehr von den früheren gleichen Anforderungen an alle Menschen zurückkehren mußte. Nur lehren kann Niemand die Tugend ohne wissenschaftliche Einsicht und wenn es folglich keine andere Lehrer derselben gäbe, als die sich gerade damals dazu aufwarfen, die Sophisten auf der einen, die practischen Staatsmänner auf der andern Seite, so müßte man allerdings an ihrer Lehrbarkeit und ihrem wissenschaftlichen Charakter selbst verzweifeln. Darauf beschränkt sich Alles, was man der zweiten Hälfte des Gesprächs von ironischem Gepräge beizulegen gesucht hat, und .. es ist keineswegs Ironie, sondern redlich gemeint, wenn Platon solchen Männern,

welchen er Tugend und Verdienste nicht absprechen kann, ohne deßhalb Spuren der Wissenschaft bei ihnen zu finden, eine ausnahmsweise göttliche Führung zuschreibt."

Euthyphro.

Hermann S. 481. „Zweck des Gesprächs ist, nicht sowohl den Begriff der Frömmigkeit, von dem es handelt, zu erschöpfen, als vielmehr mit augenscheinlicher Rücksicht auf die gegen Sokrates erhobene Anklage der Irreligiosität zu zeigen, wie verkehrte Ansichten gerade über diesen Gegenstand sowohl aus den Quellen der gewöhnlichen Volksreligion entsprängen, als auch bei denjenigen herrschten, die sich in die Tiefen derselben einzudringen dünkten."

Protagoras.

Hermann 456. 57. „Wenn Lysis die Idee eines höchsten Zweckes aufstellte, der alle übrigen Neigungen der Menschen bestimme, sodann Charmides davon handelt, wie auch der Tugend nur das Wissen der Mittel zu diesem Zwecke ihren Werth verleihe, Laches endlich diese noch dahin erweitert, daß in diesem Wissen alle Tugenden wesentlich eins und unzertrennlich darin enthalten seien, so verbindet sich mit dem gemeinsamen Bestreben aller dieser Gespräche, mittelst der Sokratischen Dialektik das Besondere über die Beschränktheit seiner äußere Erscheinung hinaufzuheben, zugleich eine fortschreitende Bewegung auf dem Höhepunkte wissenschaftlicher Einsicht, von welchem aus allein erst diese Dialektik als eigentliche Form aller ächt philosophischen Mittheilung im Gegensatz gegen alle sophistischen Formen zu verkündigen möglich war. — So ist denn der eigentliche Zweck des Protagoras unstreitig der, die wissenschaftliche Betrachtungsweise der Tugend, die von den vorigen Dialogen immer nur in ihren zernichtenden Wirkungen auf die unwissenschaftlichen Vorstellungen des Lebens gezeigt worden war, nunmehr auch einmal der scheinwissenschaftlichen Hohlheit anmaßender Tugendlehrer gegenüber zu stellen."

Schleiermacher S. 228. „Hauptabsicht des Ganzen ist der Vorsatz, im Gegensatz gegen alle sophistischen Formen die Sokratische Gesprächsform jeder ächt philosophischen Mittheilung lobpreisend und verherrlichend zu verkündigen."

Aſt S. 68. „Nicht die ächte Methode allein wollte Platon gegen das Unmethodiſche und lediglich Empiriſche der Sophiſten geltend machen, ſondern zugleich den Geiſt der ächten Forſchung andeuten, aus welchem eben die lebendige Methode der Unterſuchung und Mittheilung entſpringt."

Gorgias.

Hermann S. 478. „Der Kern des Dialogen bleibt jedenfalls, wie dieß auch ſchon Schleiermacher richtig eingeſehen hat, der Beweis, daß das Gute allein wahrhaft möglich ſei und ſich der Menſch durch Unrecht thun ſelber ſchade, eben deßhalb aber der Maßſtab der Luſt dem Höheren des Guten nachſtehen müſſe; zugleich iſt im Dialogen das Beſtreben zu erkennen, im Allgemeinen nicht mehr ſo wie früher von der Methode der Philoſophie zu handeln, ſondern von ihrem Objekte, um es vollſtändig aufzufaſſen und richtig zu unterſcheiden, womit dann auch äußerlich nicht ſowohl ein überbietender Wetteifer mit der gegneriſchen Form, als ein offener Angriff auf ihre realen Grundlagen und Wirkungen verbunden iſt."

Sophiſt.

Schleiermacher: Wiſſenſchaftlich der Hauptkern iſt der innere Theil, und zwar das Innerſte iſt die Frage über die Gemeinſchaft der Begriffe und es eröffnet ſich auf das Beſtimmteſte die Anſchauung von dem Leben des Seienden und von dem nothwendigen Eins- und Ineinander-Sein des Seins und des Erkennens. Der äußere Theil iſt aber zugleich wichtig, wegen der Parallele des Sophiſten mit dem Politikus und dem Philoſophen. Schleiermacher weiſt dem Dialogen ſeine Stelle an zwiſchen Parmenides und Timaios.

Hermann S. 503 ff. „Was die Ausbildung der Ideenlehre in dieſer Periode betrifft, ſo haben wir ſchon in den Uebergangsgeſprächen wahrzunehmen Gelegenheit gehabt, wie Platon in ſeinem Beſtreben, die Folgerungen der Sokratiſchen Lehre zu verallgemeinern und wiſſenſchaftlich feſtzuſtellen, namentlich auch auf die Begriffseinheiten als das Bleibende in dem Wechſel der Erſcheinung geführt worden war, an welches ſich demnach die wiſſenſchaftliche Betrachtung zunächſt zu halten und erſt von ihr aus zu der Entſcheidung

über sonstige Einzelheiten überzugehen habe. Als er folglich mit der eleatischen Philosophie bekannt ward, die auf entgegengesetztem synthetischem Wege zu dem nämlichen Resultate gelangt war, daß in der Einheit alle wahre Substantialität liege und der Vielheit als solcher kein wahres Sein zukomme, so mußte er um so leichter dazu übergehen, seine abstracten Begriffe zu metaphysischen Substanzen zu erheben, und als das Absolute zu betrachten, als die Megariker ihm ja darin bereits vorangegangen waren. Je weniger er aber darum das accidentelle oder zufällige Sein der Relativität, das Sokrates in den Erscheinungen nachgewiesen hatte und das ihm eben als die Brücke zur Erkenntniß der Begriffe diente, aufopfern konnte, desto weniger konnte er andrerseits mit der Stabilität einverstanden sein, die jene Schule von jedem Seienden verlangte, vielmehr mußte ihm dieß nur als das andere Extrem der herakliteisch-sophistischen Ansicht erscheinen. Wenn der Sophist dem Philosophen entgegen gesetzt sein sollte, so konnte die Sphäre, worin er sich bewegt, nicht die des Philosophen selbst oder der seienden Wahrheit sein, gleichwohl mußte auch die Sphäre des Sophisten irgend ein Sein haben und da die charakteristische Eigenthümlichkeit der Sophistik selbst in der Verwechslung des relativen und accidentellen mit dem absoluten und substantiellen Sein bestand, so führt die Betrachtung der Sphäre des Sophisten unmittelbar zu dem Resultate, das auch dem erstern in seiner Art einen Platz neben dem letztern einräumt und statt das eine dem andern unbedingt zu opfern, vielmehr ihr Verhältniß zu einander abgränzt. Von den zahlreichen anderen Definitionen des Sophisten, die mehr äußerlicher Art sind, und das Auftreten dieser Menschen-Klasse kurz, aber scharf charakterisiren, wollen wir nicht weiter reden; die Hauptsache bleibt, daß er Schein statt Wahrheit hervorbringt, und da diese Definition nach der Ansicht der Eleaten, die nichts als die Wahrheit wollten, als vorhanden gelten lassen, nicht möglich wäre, so wird nun bewiesen, daß auch dem Nichtseienden in gewisser Hinsicht ein Sein zukommen könne, insofern es nicht das gerade Gegentheil, sondern das Andere des Seins sei, worin dann mit andern Worten dasselbe liegt, was die neuere Philosophie durch die Scheidung des reinen Seins vom Wesen und seinem Gegentheile, dem Schein, ausdrückt.

Je inniger aber gerade in dieser Zeit die Logik mit der Metaphysik zusammenhing, desto weniger blieb Platon bei diesem formalen Gewinn stehen, sondern bewies geradezu, daß auch das Seiende,

ohne sein Anderes betrachtet, eben sowohl seinen Widerspruch in sich trage und folglich eins das andere so wesentlich bedinge, daß wenn auch das Nichtseiende oder der Schein außer seiner Beziehung auf das Sein nichtig sei, doch auch dieses sich eben so nothwendig in sein Anderes verkehren und gleichsam in demselben abspiegeln müsse, wovon dann die Anwendung auf die Ideen als Urbilder der scheinenden Welt und auf die innige Wechselbeziehung beider Welten zu einander auf flacher Hand liegt."

Parmenides.

Ast S. 250. „Der vollendete Geist der Forschung könnte uns in Versuchung führen, zu glauben, der Parmenides sei eben der im Politiker angelegte Philosoph. Doch ist der vollendete Dialektiker, wie wir ihn im Parmenides dargestellt finden, noch nicht der wahrhaft platonische Philosoph, sondern nur das eine Moment desselben, nämlich nur der rein philosophische Forscher, gleichsam das negative oder propädeutische Element des wahren Philosophen." — S. 243. „Die ganze Untersuchung führt auf Widersprüche, die im Parmenides selbst nicht gelöst werden; darum gewährt dieß Gespräch kein philosophisches Resultat, und hat nicht den Zweck, eine Behauptung zu beweisen, sondern diesen, den forschenden Geist in scharfsinniger Betrachtung und Auffassung des Gegenstandes von seinen entgegengesetzten Seiten zu üben, wie Parmenides selbst andeutet, und die ächt dialektische Methode der Untersuchung an einem Beispiele zu zeigen."

Nach Schleiermacher ist der Dialog neben Phädrus und Protagoras unter den Erstlingswerken ein gleichsam als formeller oder methodologischer Theil der eigentlich philosophischen Thätigkeit vorausgeschicktes Muster, und nicht ganz vollendet, wegen der nach Sokrates Tod erfolgten Flucht nach Megara, oder eher wegen der von Platon von hier an angetretenen Reise. Es zeigt sich nach Schleiermacher „der Parmenides als ein gleichmäßiger Ausfluß aus dem Phaidros, indem er, was der Protagoras begonnen hatte, als dessen Ergänzung und Gegenstück nach einer andern Seite vollendet. In jenem wird nämlich der philosophische Trieb betrachtet als mittheilend, hier aber dargestellt in Beziehung auf das der Mittheilung vorangehende eigene Forschen." Hegel Geschichte der Philosophie II, 205 ff. „Es kann uns das Resultat im Parmenides vielleicht nicht befriedigen, indem es negativer Art zu sein scheint, nicht

als Negation der Negation die wahrhafte Affirmation ausspricht. Indessen sehen die Neuplatoniker, besonders Proklus, gerade diese Ausführung im Parmenides für die wahrhafte Theologie an, für die wahrhafte Enthüllung aller Mysterien des göttlichen Wesens. In der That verstehen wir unter Gott das absolute Wesen aller Dinge, das eben in seinem einfachen Begriffe die Einheit und Bewegung dieser reinen Wesenheiten, die Ideen des Einen und Vielen u. s. w. ist."

Zeller (Platonische Studien: II. Composition des Parmenides und seine Stellung in der Reihe der platonischen Dialogen, und Philosophie der Griechen II.) gibt dem Dialogen die Stelle zwischen Theätet, Sophist mit Politikus einerseits und dem Gastmahl und Phaidon u. s. w. andrerseits und bezeichnet ihn ausdrücklich als das dritte Glied der Trilogie von Sophist und Staatsmann. Ueber die Tendenz des in Beziehung auf Schwierigkeit des Verständnisses allein in Betracht kommenden zweiten Theils unterscheidet er dreierlei mögliche Ansichten:

1) blos formell: Belehrung über die philosophische Methode, wobei das Eins nur den Werth eines Beispiels hat. Auf dieser Seite der Auffassung stehen Ast und Schleiermacher (siehe oben), Götz (1826), mit der Meinung, der Zweck sei, die Nichtigkeit aller Begriffsphilosophie aufzuzeigen und der höhern Erkenntniß, der Anschauung, Platz zu verschaffen, Kühn (de dialectica Platonis Berlin 1843), nach welchem der Dialog „die der philosophischen Methode vorangehende Erforschung der Rathlosigkeit" zum Zwecke haben soll.

2) materiell, direkte Darstellung gewisser Begriffe und Grundsätze: Hegel (siehe oben), Proklus (die Selbstvermittlung des Absoluten), Marsilius Ficinus, Tiedemann, Schmidt (Platons Parmenides als dialektisches Kunstwerk, Berl. 1821.), Suckow (Dissertatio, Bresl. 1823), der als Zweck bestimmt, das Verhältniß der idealen zur Erscheinungswelt aufzuzeigen; Wieck, Richter, Heyder. Nach Richter ist das Eins einmal das individuelle Eins oder die Einzelheit, das anderemal die Idee.

3) Zwischen beide Ansichten nun stellt sich Zeller hinein (mit Brandis, Tennemann, Hermann, über welchen s. unten), indem er im zweiten Theil zwar keine direkte, aber eine indirekte Beweisführung über die Idee in abstracto findet: die erste Antinomie kommt nach ihm zu Stande dadurch, daß das Eins einmal

gefaßt wird auf Seite der Theſis als ein abſtractes, allen Unterſchied ausſchließendes, (oder, wie wir es in der Darſtellung nannten, als punktuell), und ſodann auf Seite der Antitheſe als unmittelbares Daſein (welches nach unſrer Darſtellung eben eine discrete Größe gibt). Die dritte Antinomie gebe den ontologiſchen Beweis des Eins, die vierte den kosmologiſchen, daß es unmöglich ſei, das Sein ohne die Idee zu denken. Das Reſultat der beiden letzten Antinomieen bezeichnet er als allgemein, das der zwei erſten laſſe noch einen Ausweg offen, ſobald es einen Mittelweg gebe zwiſchen den 2 Faſſungen der erſten Antinomieen, nämlich die Einheit des Begriffs in der Vielheit der Erſcheinung.

Dieß wäre dann der Zweck des zweiten Theils, die richtige Einſicht von den Ideen als der Einheit in dem Manchfaltigen der Erſcheinung dialektiſch zu beſtimmen und zu begründen, während der erſte Theil die Schwierigkeit der Ideenlehre darſtelle und zur alleinigen Wirklichkeit der Ideen führe, einer Lehre, welche in dem zweiten Theile ihren abſtracten, logiſchen Ausdruck finde. So wird denn als Zweck des Dialogen kein andrer bezeichnet, als „die Ideenlehre möglichen Einwürfen und Mißverſtändniſſen gegenüber dialektiſch zu begründen, womit allerdings zugleich die Darlegung der wahren Methode gegeben ſei".

Hermann S. 509. „Der Parmenides führt ſtatt zu einer bloßen Selbſtzernichtung des gewonnenen Reſultates zu der großen Wahrheit, die den Schlüſſel zu aller philoſophiſchen Syntheſe bildet, daß wenn eine den Denkgeſetzen entſprechende Realität gleich nur in Verbindung mit der einheitlichen Form ſtattfinden könne, dieſe Realität ſelbſt, die das Denken von ſeinen Subſtanzen verlange, die Form nicht in der abſtracten Selbſtgenugſamkeit verharren laſſe, worin ſie allen Inhalt außer ſich negire, ſondern ſie ſelbſt zur erfüllten Form erhebe, die den Inhalt vielmehr in ſich trage und zu ihrer eigenen Realität verlange und mit ſich ſetze. — Das ganze Wechſelſpiel des Parmenides beruht auf dem Unterſchiede des Seins als bloßer Copula und als Prädikat, das von irgend einem Subjekte prädicirt wird. Betrachten wir in dem Satze: das Eins iſt, letzteres als Copula, ſo daß derſelbe mit dem Ausdruck Eins = Eins identiſch wird, ſo ſchließt er damit alle Vielheit aus, macht aber eben dadurch das Eins ſelbſt, das inſofern keine Theile . . . keinen Begriff außer ſich ſelbſt hat, zum reinen Nichts, während es im entgegen-

geſetzten Falle, wo das Sein als ſein Prädikat erſcheint, an dieſem ſchon ein Andres außer ſich beſitzt, das . . in ihm ſelbſt eine Fülle der entgegengeſetzteſten Beſtimmungen hervorbringt."

Philebos.

Hermann S. 533. „Weil alle Luſt ſchlechthin auf der menſchlichen Vorſtellung beruht, kann ſie gleich dieſer ebenſowohl gut als ſchlecht, wahr als unwahr ſein und weit entfernt, wie im Gorgias, die rein äſthetiſchen Genüſſe und das Vergnügen, das ja ſelbſt mit der Wiſſenſchaft verbunden ſein kann, in eine Klaſſe mit der groben Sinnlichkeit zu ſetzen, die ſtets entweder durch vorhergehende Entbehrung oder nachfolgende Reue bedingt iſt, ſtuft der Philebos vielmehr nicht weniger als fünf verſchiedene Gattungen von Gütern ab, die alle ihren größeren oder geringern Theil an dem gemeinſchaftlichen Begriffe haben, und geht erſt mit der ſechsten zu den unreinen Lüſten über, die nur die menſchliche Verirrung eben dahin rechnen kann. Die Hauptſache im Dialoge bleibt die Sicherheit, mit welcher Platon hier von dem gewonnenen Mittelpunkte aus die Strahlen ſeiner Weisheit über alle Einzelheiten des Lebens und ſeiner Aeußerungen verbreitet und gerade, je höher ſeine wiſſenſchaftliche Einſicht ſteigt, mit deſto größerer Klarheit und Wärme auch diejenigen Theile der Erſcheinungswelt durchdringt, die er früher zu ewigem Schatten verurtheilt zu haben ſchien."

Phaidros.

Da der Dialog ſchon auf den erſten Anblick in zwei Haupttheile zerfällt, in die Reden über die Liebe und in das Geſpräch über die Redekunſt, ſo hängt für die Auffaſſung ſeiner Grundidee Alles davon ab, ob man den Schwerpunkt in den erſten, oder in den zweiten Theil fallen läßt, oder den Punkt trifft, in dem beide Theile zu Einem organiſchen Ganzen verknüpft ſind. Hienach ergibt ſich die Möglichkeit von 3 verſchiedenen Hauptanſichten:

1) Die Hauptſache wird gefunden im zweiten Theil, in den Reden über die Rhetorik und die Kunſt der Dar[illegible] Dann hat der erſte nur die formelle Bedeutung, ein [illegible] die behandelnde Kunſt darzubieten: hieher gehören [illegible] baum, Häniſch, Nitſch.

2) Als Hauptsache wird der erste Theil, also die Liebe bestimmt von Schleiermacher, Ruge (platonische Aesthetik), von Ast: „alle Kunst beruht auf Philosophie, das Princip aller Philosophie ist die Liebe", und neustens von Krische, nach welchem „die Dialektik als Kunst des Denkens und Seins der Grundgedanke des Ganzen" sein soll.

3) Doch leitet dieser schon mit Ast über zur dritten Ansicht, nach welcher ein vermittelndes Band für beide Theile zu suchen ist. Auf diese Seite hat sich jetzt auch Stallbaum gewendet (de primordiis Phædri 1848), indem er behauptet, Platon wolle die beiden Grundquellen der Philosophie, den philosophischen Trieb und die dialektische Methode, durch welche allein jener Trieb befriedigt werden könne, darstellen. Ganz besonders aber ist dieser Standpunkt in klarer und treffender Weise vertreten von

Hermann, indem er auf die Verbindung beider Theile den Werth legt und als Zweck des Dialogen bezeichnet den „Nachweis, daß von der Richtung auf begr ffliche Wahrheit alle irdischen Bestrebungen durchdrungen sein müssen, um vor Willkür und Gemeinheit bewahrt zu bleiben, und so besonders die auf natürliche und geistige Schönheit gerichteten, wobei denn die beiden scheinbar so entgegengesetzten Verirrungen der Zeitgenossen in diesen Beziehungen als Anknüpfungspunkte dienen. So ist ihm denn (S. 515) „das Band der Einheit zwischen beiden Theilen die Richtung nach oben, die durch alle menschlichen Bestrebungen hindurchgehen soll, und die namentlich denjenigen Thätigkeiten der Menschen, welche auf natürl che und künstlerische Schönheit gerichtet sind, Weihe und Maß verleihen muß, während Liebe und Schönrednerei verwerflich werden, sobald sie statt als Brücke zum Begriffe nur zur Befriedigung der Genußsucht dienen, und diese zum höchsten Maßstab nehmen, so daß Platon, indem er scheinbar nur vor zwei heterogenen Verirrungen der Zeitgenossen warnt, doch zugleich in der richtigen Anwendung beider Triebe den Weg zu dem gleichen Ziele zeigt. Auch Stallbaums Ansicht (in der Ausgabe der Dialogi selecti) drückt das Ebenmaas beider Theile nicht hinlänglich aus, wenn sie die Reden über die Liebe nur als Beweise betrachtet, daß die Rhetorik in ihrer Unwissenschaftlichkeit sich zu einer höhern Ansicht der Dinge, wie sie der Philosoph von der Liebe hege, nicht erheben könne und wenn er auch die richtige Beschränkung hinzufügt, insofern sie sich nicht mit der wahren Philosophie als der Quelle aller richtigen Ein-

ſicht verbinde, ſo hat er es doch nicht genug hervorgehoben, daß das Verhältniß der rhetoriſchen Darſtellung zur eigentlichen Philoſophie nur dasſelbe ſei, wie es zwiſchen der Schönheit und Wahrheit ſtattfinde. Beruht die Schönheit nicht auf denſelben ewigen Geſetzen, wie die Wahrheit, iſt ſie etwas Anderes, als der ſinnliche Abglanz des himmliſchen Ideals, ſo iſt ſie Schein und Trug, wie die gemeine Rhetorik, und jede Liebe zu ihr, die von einem andern Geſichtspunkte als dieſem ausgeht, Täuſchung ſeiner ſelbſt und des Geliebten, niedrige Selbſtſucht und Materialismus; wird ſie dagegen als Schweſter der ewigen Wahrheit betrachtet, die dem ſinnlichen Menſchen von Angeſicht zu Angeſicht zu ſchauen nicht vergönnt iſt, ſo bietet die Liebe zu ihr, auch ohne noch Weisheit ſelbſt zu ſein, das beſte Mittel dar, den Menſchen auf dieſe aufmerkſam zu machen und hinzuleiten und ebenſo kann die Schönheit der Rede, ſobald ſie nur auf wiſſenſchaftlichem Grunde ruht, bereits ein Mittel werden, die Gemüther der Menge, die zum eigentlichen Denken noch nicht fähig iſt, zum Beſten zu lenken und mit einer Ahnung des Höhern zu erfüllen.“ Vgl. übrigens oben Seite 160.

Das Gaſtmahl.

I. Die Grundidee.

Um von der veralteten, wenn auch durch einen Meiſter, wie F. A. Wolf vertretenen, Diderotſchen Auffaſſung des Dialogen zu ſchweigen, nach welcher er eine Rechtfertigung des Sokrates gegen den Verdacht eines unſittlichen Umgangs mit jungen Leuten enthalten oder den Sokrates gegen die Wolken des Ariſtophanes vertheidigen ſollte, iſt auch hier, wie beim Phaidros, eine Verſchiedenheit der Auffaſſungen möglich, je nachdem entweder die Rede des Sokrates oder die des Alcibiades „als die Krone des Ganzen“ angeſehn, d. h. auf die Schilderung des Eros oder des Sokrates der Accent gelegt oder ein geiſtiger Mittelpunkt des Ganzen ins Auge gefaßt wird.

1) Die Rede des Alcibiades wird als Gipfel und Krone des Ganzen betrachtet von Schleiermacher. Dieſer nimmt eine Trilogie an von Sophiſt, Staatsmann und Sympoſion. Letzteres gebe den Philoſophen, wie er lebe, der Phädo, denſelben, wie er ſterbe. In derſelben Richtung ſagt Ruge, die Liebesreden zeigen den Sokrates in der Schönheit ſeines Wiſſens, die Rede des Alcibiades in

der Schönheit seiner Bestrebungen; ebenso theilt Rückert den Liebesreden nur eine formale Bedeutung zu, während er den Zweck des Dialogen in die Schilderung des praktischen Weisen in der Person des Sokrates setzt.

2) Der zweiten Ansicht, wonach die Liebesreden das Hauptmoment geben und darum auf die Rede des Sokrates oder vielmehr der Diotima der Schwerpunkt fällt, so daß diese als Krone des Ganzen betrachtet wird, neigt sich schon Ast zu, wenn er als Tendenz des Dialogen bezeichnet, „die ächte Liebe als lebendige unsterbliche Philosophie, den ächten Erotiker als den vollendeten Weisen darzustellen." Auch Hermanns Standpunkt stellt sich auf diese Seite, wenn er z. B. sagt Seite 521: „Das Symposion ist nicht nur jedenfalls in oratorischer Hinsicht ein glänzendes Denkmal des platonischen Geistes, sondern übertrifft in philosophischer selbst den Phädrus, da es auch die niedern Stufen der Liebe nicht mehr blos im Gegensatz mit der geistigen Erotik betrachtet, sondern auch ihnen ihr Recht angedeihen läßt und sie mit jener unter einem gemeinsamen Oberbegriffe zusammenfaßt.

3) Dagegen hat sich Schwegler in seiner Habilitationsdissertation (1843) in den Mittelpunkt des Dialogen gestellt und den beiden Factoren ein Gleichgewicht zu geben gesucht dadurch, daß sich nach ihm „die Reden des Sokrates und Alcibiades verhalten, wie Wesen und Erscheinung, Begriff und Bild. Hatte Sokrates die Erotik in ihrer dialektischen Selbstvermittlung dargestellt, so ist es die zum Charakter gewordene Liebeskunst, für welche Alcibiades sein Gemälde entwirft. Bei Sokrates ist der wahre Erotiker allein der wahre Philosoph, bei Alcibiades der wahre Philosoph allein der wahre Erotiker; in der Rede des Alcibiades ist Sokrates der persönlich gewordene Eros und den Begriff des Eros als den Grundbegriff der Philosophie, als das Theorie und Praxis in sich aufhebende Princip darzustellen, ist die Idee des Dialogen." — Aber auch bei Hermann findet sich diese wahre Ansicht vertreten Seite 524: „Wenn Platon gleichwohl (ob er wohl durch die Fiction der Diotima zu erkennen gibt, daß zu dem Grade erotischer Weihe, mit dem die Entwicklung schließt, der historische Sokrates nimmermehr habe gelangen können) die Erwähnung von Sokrates an die Spitze des Ganzen gestellt, und auch alles übrige sichtbar darauf berechnet hat, des Sokrates großartige Persönlichkeit in hellerem Lichte hervortreten zu lassen, so bestätigt sich dadurch nur, daß er in dem Lesen seines Meisters noch

ganz andere philoſophiſche Keime als in ſeiner Lehre vorgefunden habe, und damit gewinnt dann namentlich auch des Alcibiades Erſcheinung am Schluſſe ihre Bedeutung, wenn er Sokrates ſelbſt gleichſam als praktiſchen Beleg zu der geſchilderten Liebe des Philoſophen aufführt, und ſtatt des Eros ihn lobpreist, wie er unter unſcheinbarer Hülle das köſtlichſte Kleinod geiſtiger Schönheit verberge."

II. die Gliederung.

Hier kommen hauptſächlich noch die im erſten Theile der Rede des Sokrates vorangehenden Reden in Betracht, deren Auffaſſung zunächſt in die zwei Richtungen auseinander geht, welche denſelben entweder eine äußere, geſchichtliche, oder eine innere Bedeutung im Organismus des Dialogen beilegen.

1) Die geſchichtliche Auffaſſung iſt aber nun wieder getheilt und zwar ſo, daß

a) in den Rednern die beſtimmten Individualitäten premirt werden. So ſieht nach Sydenham's Vorgang Rückert*) hinter jedem Redner einen Sophiſten verſteckt, hinter Phädrus den Lyſias, hinter Pauſanias den Protagoras oder Xenophon, hinter Eryximachos den Hippias, hinter Ariſtophanes den Prodikus, hinter Agathon den Gorgias.

b) Dagegen werden die einzelnen Redner als Repräſentanten gewiſſer allgemeiner Lebensrichtungen angeſehen von Hommel (Leipzig 1834), ſo daß Phädrus die Mythologie, Pauſanias die Politik, Eryximachos die Wiſſenſchaft, Ariſtophanes die Kunſt vertreten ſoll, oder von Fortlage (philophiſche Meditationen über Platons Lehre. Heidelberg 1835), der in Phädrus den Wortführer der Theologie, in Pauſanias den der Jurisprudenz, in Eryximachos den der Medicin, in Sokrates endlich den der philoſophiſchen Facultät erblicken will.

2) Die philoſophiſche Auffaſſungsweiſe ſpaltet ſich in

a) eine mehr logiſche, als deren Vertreter neben Suſemihl, der in den erſten Reden bis zu der des Sokrates das Theoretiſche,

*) Platonis Convivium, Lipsiæ 1829.

in der des Alcibiades das Praktiſche als Hauptmoment unterſcheidet, beſonders Rötſcher (das platoniſche Gaſtmahl als philoſophiſches Kunſtwerk. Bromberg 1832) gelten muß. Nach ſeiner Darſtellung entwickeln ſich dieſe erſten Reden ganz nach den drei Stufen der Hegel'ſchen Logik. Pauſanias ſei noch ganz abſtract, Pauſanias gehe fort zur Beſtimmung des Gegenſatzes, aber mit Zurückſinken auf das Gebiet der zufälligen Erſcheinungen; mit des Eryximachos philoſophiſchem Standpunkte der Entzweiung ſei die erſte Dreizahl vollendet. Nun kehren die Momente in der Totalität des Lebens wieder und Ariſtophanes gebe das Moment des Mythus, Agatho das des Scheins, Sokrates das der Wahrheit.

b) In der äſthetiſchen Betrachtungsweiſe iſt zu unterſcheiden die Richtung, welche

α) den in Frage ſtehenden Reden die negative Bedeutung zuweiſt, Folien für die Rede des Sokrates zu ſein. Dahin gehört neben Stallbaum beſonders Schwegler. Nach ihm ſind die Individualitäten mit typiſchen Elementen durchwoben und zwiſchen den Reden des Pauſanias, Eryximachos und Ariſtophanes findet allerdings ein „innerer Fortſchritt ſtatt, aber dadurch, daß dieſe beſſern Reden in den Rahmen von zwei ganz inhaltsloſen, nur formell als Proben von lyſianiſcher Beredſamkeit und gorgianiſchem Prunke geltenden eingeſchloſſen ſind, iſt angedeutet, daß dieſe fünf Reden nur einen Gegenſatz gegen die Sokratiſche, den des gemeinen und ſophiſtiſchen Bewußtſeins zum philoſophiſchen vorſtellen ſollen". So kommt er denn S. 38 zu dem Reſultate, „daß die Annahme einer ſtufenweiſen, durch eine Rede vertretenen Fortbewegung des Begriffs, wozu ſich die Sokratiſche Rede nur als centraliſirende Zuſammenfaſſung verhielte, unausführbar ſei, daß beide Theile vielmehr als ausdrückliche Gegenſätze angeſehn ſein wollen."

β) Dagegen gewinnen dieſe Reden doch noch eine poſitive Geltung durch die Darſtellung Hermanns, nach welcher ſie zwar allerdings mit einander im Gegenſatze zu Sokrates Rede ſtehen, aber doch Keime der Wahrheit in ſtufenweiſer Erhebung enthalten. Er hat dieſe Anſicht ſelbſt näher dahin entwickelt: S. 519. „In der ganz verſchiedenen Art, wie Phädrus, Pauſanias, Eryximachos, Ariſtophanes, Agathon nach einander den nämlichen Gegenſtand behandeln, liegt ein offenbarer Hohn der gemeinen Redekunſt, die da genug gethan zu haben glaubt, wenn ſie die Sache von einer Seite her glänzend darſtellt, während der Philoſoph deren

viele findet, die er jede mit gleicher Fertigkeit darstellen und doch jede wieder mit einer andern überbieten kann, — gleich als könnte er die Reden aus dem Aermel herausschütteln, — bis sie im Lichte der Idee zu einem harmonischen Ganzen verschmelzen." Der letzte Punkt wird weiter ausgeführt S. 522: „So zufällig diese Reden dem äußern Scheine nach an einander gereiht sind, enthalten sie doch wenigstens Keime der richtigen Ansicht, die sich in stufenweiser Erhöhung fortbewegen und selbst Agathon bei aller Leerheit seiner gorgianischen Phraseologie lenkt durch die wahre Bemerkung, daß zuerst der Begriff eines Gegenstands festgestellt sein müsse, ehe von seinen Wirkungen die Rede sein könne, das Gespräch auf das Gebiet, wo Sokrates sich seiner bemächtigen und durch den schlagenden Gegensatz seiner einfachen Dialektik alle Declamationen seiner Vorgänger in ihrer Blöße zeigen kann. Betrachten wir aber erst diese Begriffsbestimmung selbst, wie sie sich von der allgemeinen, formalen Kategorie der Liebe als Bedürfnisses in Diotimas Rede durch die nähere Bestimmung der Schönheit als ihres Objectes bis zu der transscendenten Höhe entwickelt, wo alles Lebenswürdige in der einzigen Idee des Urschönen, alles Dichten und Trachten in dem Versenken in diese aufgeht, so werden wir darin eine viel organischere Abstufung erkennen, als sie der Dialog Phädrus in seinen vier Gattungen des Wahnsinns zur Erklärung der Liebe beigebracht hat und so werden wir die Verklärung und speculative Weihe des Sokratischen Elementes, die wir als charakteristische Eigenschaft dieser Periode aufstellten, in keinem Gespräche herrlicher als in dem Gastmahle verwirklicht finden."

Eine ähnliche Auffassung gibt Hermann Sauppe in dem schönen kritischen Briefe, der in der Züricher Ausgabe dem Gastmahle beigegeben ist: „Nur wenigen verlieh Natur Geist und Kraft, das Wesen des Menschen in aller Tiefe und Fülle zu entfalten, aber ein Bild dessen, was zum vollen Bewußtsein durchgedrungen das wahre Sein des Menschen ist, erscheint auch im trüben Spiegel dessen, der von endlichen Gedanken befangen ist. Erkennen, daß das wahre Wesen des Menschen nicht dieß in der Endlichkeit gebundene sei, sondern daß dieselbe nur Werth habe als Schale, welche die krystallene Fluth des Geistes umfängt, ist das Erwachen zum wahren Leben. Dieß selbst ist, zu streben nach der Anschauung des Reingeistigen, geschieden von aller Verbindung und Mischung mit dem Endlichen. Tief in jedem Menschen ist diese Sehnsucht nach dem Ewigen; aber sie erscheint zuerst nur in trübem Bilde, als das

Streben nach sinnlicher Fortdauer. Und doch ist die Macht jener Sehnsucht so gewaltig, daß eine tiefe unabweisliche Ahnung, wie hierin das Heil des Menschen ruhe, auch jene im Endlichen Befangenen zwingt, in jenem Streben nach sinnlicher Fortdauer, was man Liebe nennt, die höchste Beseligung des Lebens zu finden. All' die verschiedenen Gestalten, welche die Meinung über das, was Liebe sei, in den gewöhnlichen Menschen annimmt, führt Platon uns vor die Augen. Phädrus preist als feiner Gesellschaftsmann in zierlichen Worten die Liebe. Pausanias, der Schüler der Sophisten, sucht durch künstlich an einander gereihte Schlüsse, die ohne auf dem Grunde eigener Ueberzeugung und Wahrheit zu ruhen, nur durch äußerliche Verkettung die Zuhörer fangen und täuschen, die Macht der Liebe zu beweisen. Eryximachus, als Arzt nüchtern und besonnen, verwendet sein Studium Herakliteischer Naturphilosophie, um unter aufgeregten Freunden, halb ernst, halb ironisch übertreibend, die Liebe als herrschend über die ganze Natur darzustellen. Aristophanes, der reiche Geist ohne philosophische Liebe, die Mängel des Seienden wohl durchblickend, doch ein Höheres nicht erkennend, ruft die Macht der Liebe zu zeigen mit dem Zauberstabe seiner Phantasie reiche wunderliche Gebilde hervor. Wohl zieht sich die Ahnung eines Höheren hindurch, aber es tritt nicht hervor, weil der Geist des Dichters vermöge seiner Phantasie zu sehr im Sinnlichen gebannt ist. Agathon, Schüler des Redezauberers Gorgias, bietet alles glänzende Blendwerk seiner Kunst auf, die Liebe zu preisen *). Aber nirgends erscheint das Höhere, Ewige. Und so tritt denn Sokrates hinzu, nachdem die in der Endlichkeit befangene Richtung alles Denkens und Wissens der Zeitgenossen dargestellt ist, die eben das, was auf das Ewige hinweist, mißverstehen, die Liebe. Sokrates weist nach, wie jener Kern des Bessern im Menschen gepflegt und allmälig aus der Nacht zum Licht gewandt werden müsse. Das aber ist die höchste Entfaltung jener Blüthe, der Liebe oder der Sehnsucht nach dem Ewigen, wenn der Mensch sein höheres Wesen erkennend mit aller Kraft dem rein Geistigen sich zuwendet und selig ist im Erkennen der Idee des Schönen, abgelöst von der endlichen Erscheinung, die ihn früher erfreute. Von selbst durchdringt dann dieß Streben reinigend und

*) Wem fällt hiebei nicht der Sängerkrieg auf der Wartburg über die Minne als deutsches Gegenstück zu Platons Gastmahl ein!

weihend das Leben, daß es fest und treu die Pflichten erfülle, die sein endlicher Standpunkt ihm auflegt. Und hier tritt nun Alcibiades ein, der Liebling der Natur; er, der über die Mitwelt herrscht, dem sich dienend Griechenland beugt, stellt, vom Augenblicke über alle Bedenken des Verstandes hinausgerückt, den Sokrates als die wirkliche Erscheinung jenes idealen Menschen hin, der mit ganzer Seele lebend in Erkenntniß des Ewigen die Endlichkeit verachtet, aber treu und stark, wie Keiner, die Pflichten des Lebens erfüllt. — So soll also das Symposion keine einzelne philosophische Idee aussprechen; auch Sokrates Verherrlichung ist nicht der Zweck: — sondern gegenüber dem nichtigen Treiben der Gegenwart soll das, worin das wahre Leben bestehe, dargestellt werden; und die wirkliche Erscheinung dieses idealen Menschen soll die schwachen Sterblichen zum Streben nach dem nun als erreichbar Erscheinenden ermuntern. Also Mahnung zum wahren Leben, zum Studium der Philosophie, gegenüber dem gewöhnlichen Treiben, ist das Symposion."

In diesem Sinne ist denn das Symposion mit seiner bunten Farbenpracht und seinem Zug nach dem ewigen Feuer gleichsam der Mikrokosmus des platonischen Systems, wie es sich umgekehrt in seinem Gipfel zum Makrokosmus des All's erhebt im letzten von uns behandelten Dialogen, der uns von dem „idealen Menschen" zum „sinnlichen Bilde des geistigen Gottes, dem Himmel eingeboren", fortleitet — im Timaios.

Verzeichniß

der angeführten

Parallelſtellen aus dem Alten und Neuen Teſtamente.

1 B. Moſis 1, 26. Seite 207. 210.
1, 31. „ 210.
2. „ 69. 212.
3, 17. f. „ 70. 213.
3, 24. „ 213.
Hiob 7, 6. ff. „ 135.
14, 10. ff. „ 135.
Prediger 12, 7. „ 213.
Weisheit 2, 3. „ 135.
2, 11. „ 35.
11, 25. „ 207.

Matthäi 5, 8. „ 134.
5, 45. „ 207.
6, 1. ff. „ 164.
6, 19. „ 142. 192.
8, 11. „ 134.
10, 28. „ 8. 41.
12, 43. „ 187.
13, 3. „ 122.
13, 45. „ 135.
16, 26. „ 41.
25, 31. ff. „ 199
Lucä 6, 25. „ 166.
Johannis 1, 18. „ 235.
5, 29. „ 134.
8, 36. „ 194.
Apoſtelgeſchichte 5, 29. „ 11.
17, 31. „ 42.
Römer 1, 20. „ 234.
6, 6. ff „ 134. 194
7, 18. „ 170.
7, 22. „ 116

Römer 8, 28. Seite 198.
11, 35. „ 13.
12, 21. „ 8.
13, 12. f. „ 82.
14, 7. „ 134.
1 Corinther 2, 13. „ 171.
3, 15. „ 42.
4, 7. „ 13.
9, 24. „ 198.
11, 32. „ 42.
13, 12. „ 135.
15, 31. „ 134.
2 Corinther 3, 3. „ 122.
5, 10. „ 41.
12, 4. „ 116.
Philipper 1, 21. f. „ 133.
3, 8. „ 48.
3, 20. „ 201.
Coloſſer 1, 15. f. „ 235.
3, 1. ff. „ 181.
3, 2. „ 201.
1 Timoth. 6, 8. „ 35.
2 Timoth. 4, 7. f. „ 198.
1 Petri 1, 7. „ 168.
2, 23. „ 9.
3, 3. „ 144.
1 Johannis 3, 2. f. „ 48. 135. 233.
4, 16. „ 207.
Jakobi 1, 13. „ 48.
1, 17. „ 166. 207.
Hebräer 4, 12. „ 171.
Offenbarung 22, 4. f. „ 143.

Schnellpreſſendruck der Buchdruckerei von J. C. Mäcken Sohn in Reutlingen.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

NEW BOOK

Gp 83.156
Platons Philosophie im Abriss ihrer
Widener Library
004018623
3 2044 085 152 312